

BT
101
P6
UC-NRLF
$B 294 201
YB 28002



Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes- und Logoslehre

dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Lic. theol. Arno Pommrich
aus Dresden.

Tag der mündlichen Prüfung: 4. Mai 1904.



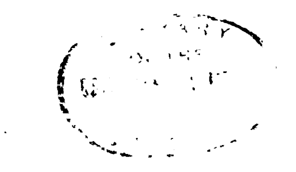
Leipzig.

Druck von Bär & Hermann.

1904.

Dem Gedächtnis meiner Eltern

gewidmet.



Einleitung.

Aller Apologie letztes und höchstes Ziel ist die Beweisbringung des Wahrheitsbesitzes. Natürlich soll damit nicht geleugnet werden, dafs die Apologie zunächst zwar die vorgebrachten Anschuldigungen, Vorwürfe und Verleumdungen zu widerlegen hat. Das ist wohl ihre erste Aufgabe. Sie wird je nach der Individualität des Apologeten mehr irenisch oder polemisch geführt werden. Allein dem Negativen mufs das Positive folgen, damit kein Vakuum entsteht. Es hat der Apologet zu zeigen, dafs sein Standpunkt ein viel zu sicherer ist, als dafs er durch solche Anstürme zum Wanken gebracht werden könnte. Den wahren Sieg aber erringt die Apologie einzig und allein durch den Beweis der Wahrheit. Sie ist für die Apologie alles in allem, auf der einen Seite das δός μοι ποῦ στῶ und auf der anderen die Angriffs- wie Schutzwaffe.

Gilt dies von jeder Apologie, gilt es im sonderlichsten Sinne von der Apologie des Glaubens. Glaube und Apologie gehören innig zusammen. Es dürfte nicht zu viel behauptet sein: der Apologie eigentliche Domäne ist das Gebiet des Glaubens. Wiederum im Gebiete des Glaubens ist die alte Pilatusfrage: „Was ist Wahrheit?“ eine der Haupt- und Kardinalfragen. Sie aber steht und fällt mit der Frage nach der Gottheit. Ist Gott der Absolute, so mufs er auch die absolute Wahrheit sein.

So dürfen wir uns nicht wundern, wenn der Apologet Theophilus von Antiochia in seiner Schrift ad Autolycum die Gleichung: Wahrheit = Gott aufstellt. Immer wieder und wieder betont er, dafs er die alleinige Wahrheit besitze, da er den εἷς, μόνος θεός, den ὄντως oder τῷ ὄντι θεός kenne und

habe. Seine beste, redlichste Absicht gegenüber Autolycus ist: βούλομαί σοι ἐπιδεῖξαι τὴν ματαιοπονίαν καὶ ματαίαν θρησκείαν ... καὶ τὸ ἀληθὲς φανερόν σοι ποιῆσαι[1]), denn ὅτι σε θεωρῶ νυνὶ διστάζοντα περὶ τὸν λόγον τῆς ἀληθείας.[2]) Sie verwirklicht er: κἀγώ σοι δείξω τὸν θεόν μου[3]), und dazu rät er ihm: εἰ οὖν βούλει, ἀκριβῶς ἔντυχε τούτοις (= heil. Schrift), ὅπως σχῇς σύμβουλον καὶ ἀῤῥαβῶνα τῆς ἀληθείας.[4])

Seiner Gotteslehre und der damit unlösbar zusammenhängenden Logoslehre werde im folgenden zunächst nachgegangen. In loser Weise, wobei er gar oft auf genaue Gedankenentwickelung verzichtet, reiht Theophilus Gedanke an Gedanke. Es ist daher unmöglich, eine systematisch aufgebaute Gotteslehre in seiner Schrift nachzuweisen. Des Lesers Aufgabe ist es vielmehr, die verstreuten Gedanken unter einheitlichen Gesichtspunkten zu sammeln und aus diesen dann den Gottesbegriff und die Gottesidee, wie sie in dem Bewufstsein eines Theophilus entschieden lebendig gewesen ist, darzustellen. Als geeignetste Art, zu diesem Ergebnis zu gelangen, wobei zugleich auch der engste Anschlufs an des Theophilus Darlegung selbst gestattet ist, dürfte sich folgende Gliederung des Stoffes ergeben:

1. Die Gottesoffenbarung als Beweis des Daseins Gottes.
2. Gott und die Welt.
3. Gott und der Mensch.
4. Der Gottesbegriff.
5. Die Gottesidee.

Durch diese Behandlung des Themas hoffe ich weit mehr der Gottesvorstellung des Theophilus gerecht zu werden, als es Grofs gelungen ist, der in höchst bequemer Einteilung die gleiche Frage behandelt[5]):

I. Teil: Theophilus bekämpft den Glauben an mehrere Götter. Es werden angeführt seine
   - A. Bemerkungen über einzelne Gottheiten,
   - B. Urteile über die Götter im allgemeinen,
   - C. Besprechung einiger philosophischer Sätze über die Götter, bez. die Gottheit,

---

1) II, 1, 5, 8. 2) III, 4, 1. 3) I, 2 2. 4) III, 30 10–11. 5) Groß: Gotteslehre des Theoph. S. 3.

II. Teil: Theophilus lehrt den Einen Gott. Es wird dargestellt, wie er den Einen Gott
A. ohne Beziehung zur Welt,
B. in seiner Beziehung zur Welt schildert.

I. Die Gotteslehre.

§ 1. Die Gottesoffenbarung als Beweis des Daseins Gottes.

Alles Wissen von Gott ist abhängig von seiner Selbstoffenbarung. Darin ist der Grund, aber auch die Grenze seiner Erkennbarkeit gegeben. Gottes Absicht nun geht selbst darauf aus, erkannt zu werden. Darum schuf er Himmel und Erde und alles, was auf ihnen ist. Durch seine Werke will er erkannt und erfafst werden: τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν . ., ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ.[1]) Deshalb auch des Theophilus vorwurfsvolle Frage: τὸν θεὸν οὐ βούλει σὺ νοεῖσθαι διὰ ἔργων καὶ δυνάμεων[2]); zumal ja der Mensch für ein Erkennen Gottes angelegt ist: ἠθέλησεν ἄνθρωπον ποιῆσαι, ᾧ γνωσθῇ.[3]) Diese Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung ist zwingend. Ein vierfacher Analogieschlufs erörtert dies. Mit ihm soll der Satz widerlegt werden: Gott kann nicht mit menschlichen Augen gesehen werden, darum existiert er nicht. Des Steuermanns Gegenwart auf dem Schiffe, auch wenn er vom Strand aus nicht gesehen werden kann, mufs aus dem Fahren auf dem Meere und aus dem sicheren Einlaufen in den Hafen erkannt werden.[4]) Der Herrscher eines gewaltigen Reichs ist zwar nicht allen seinen Untertanen persönlich bekannt, aber durch seine Gesetze wie Befehle, durch seine Macht im Staate wie im Heere erfahren sie sein Dasein.[5]) Für das menschliche Auge ist die Seele unsichtbar, aber des ganzen Körpers Bewegung zeugt von ihrem Vorhandensein.[6]) Nun wie der Steuermann auf dem

---

1) I, 4 12. 2) I, 5 9. 3) II, 10 3. 4) I, 5, 8–9. 5) I, 5 8—9. 6) I, 5 1.

Schiffe, der Regent in seinem Lande, die Seele im Körper durch die Tätigkeit als vorhanden erwiesen sind, so ist auch Gottes Dasein, das er durch seine Welt offenbart, für den denkenden Menschen unabweisbar: οὕτως δεῖ νοεῖν εἶναι τὸν θεὸν κυβερνήτην τῶν ὅλων, εἰ καὶ οὐ θεωρεῖται ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις[1]) und οὕτως ἔχοι ἂν καὶ τὸν θεὸν μὴ δύνασθαι ὁραθῆναι ὑπὸ ὀφθαλμῶν ἀνθρωπίνων, διὰ δὲ τῆς προνοίας καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ βλέπεται καὶ νοεῖται.[2]) Im vierten Analogieschlufs gibt Theophilus den Grund an, warum der Mensch nicht der Gottheit ganze Herrlichkeit erfassen kann. Ist es dem Menschen schon unmöglich, in die Sonne, das kleinste στοιχεῖον, hineinzublicken wegen ihrer übermächtigen Strahlenkraft, wie vermöchte er da erst die unaussprechliche Majestät Gottes direkt anzuschauen.[3])

So wird die Gottesoffenbarung für den erwägenden Geist des Menschen zum Beweis des Daseins Gottes. Es sind die beiden uralten Gottesbeweise, der kosmologische und physikotheologische, die hier zur Verwertung kommen. Führt der kosmologische Gottesbeweis blofs zum „Dafs“ der Gottheit, ist es der physiko-theologische, der dieses Dafs wenigstens mit gewissem Inhalte füllt. Das ganze 6. Kapitel des 1. Buches handelt von der Welt als einem Kosmos. Hier offenbart sich die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, die alles so wohl geordnet und den Gang der gesamten Welt so fest gefügt hat. Es ist selbstverständlich, dafs Theophilus zum Beweise der Existenz Gottes gerade diese beiden Beweise verwenden mufste. Bedarf doch der erste der unbedingten Ergänzung durch den zweiten; und unter allen kommt gerade dieser der Menschenvernunft am meisten entgegen. Das bezweckt auch Theophilus: κατανόησον, ὦ ἄνθρωπε, τὰ ἔργα αὐτοῦ.[4]) Auf den Welturheber mufs der Weltordner folgen.

Neben dieser natürlichen Gottesoffenbarung kennt Theophilus noch die übernatürliche. Nennt er doch die Schriftsteller des Alten Testaments πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου[5]), χωρήσαντες τὸ ἅγιον πνεῦμα τοῦ θεοῦ[6]), erachtet er doch die Schriften beider Testamente für die Künder dieser übernatür-

1) I, 5 2. 2) I) 5 1. 3) I, 5 4. 4) I, 6 1. 5) II, 9 1. 6) III, 17 3 (cf. zur Sache: I, 14 2; II, 30 9).

lichen Offenbarung[1]), und doch verwertet er sie eigentümlicherweise nicht in seinen Erwägungen und Darlegungen über das Dasein Gottes. Einen hinreichenden Grund hierfür zu finden, dürfte unmöglich sein. Sei es, dafs er bei einem philosophisch gebildeten Heiden ein Erfassen solcher Offenbarung nicht voraussetzte, sei es, dafs er selbst noch nicht das volle Verständnis für diese Offenbarung besafs, da er in dem Banne stand, in jedem Worte der Schrift den allein gültigen Kodex der absoluten Wahrheit zu erblicken. Doch dies ist nur Mutmafsung.

§ 2. Gott und die Welt.

A. Gott und das Universum.

An die Spitze seiner sämtlichen Aussagen über das Verhältnis Gottes zur Welt stellt Theophilus den Satz: ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν, οὐ γάρ τι τῷ θεῷ συνήκμασεν.[2]) Auf Grund dieses Satzes mufs er natürlich die Lehre vom κόσμος ἀγένητος[3]) und von der φύσις ἀΐδιος[3]) abweisen. Deshalb mufs er Front machen gegen die platonische Lehre: ὑποτίθενται θεὸν καὶ ὕλην ἀγένητον, καὶ ταύτην φασὶν συνηκμακέναι τῷ θεῷ.[4]) Verneint er aber die Existenz der ὕλη neben und aufser Gott, so mufs er konsequenterweise die Lehre vom Chaos ebenfalls verwerfen.[5]) Ist ihm Gott überhaupt κτίστης καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων[6]), dann bestreitet er mit Recht die homerische Anschauung vom Okeanos und der Tethys: τίς γὰρ οὐκ ἐπίσταται τὸν Ὠκεανὸν ὕδωρ εἶναι; εἰ δὲ ὕδωρ, οὐκ ἄρα θεός. ὁ δὲ θεός, εἰ τῶν ὅλων ποιητής ἐστιν, καθὼς καὶ ἔστιν, ἄρα καὶ τοῦ ὕδατος καὶ τῶν θαλασσῶν κτίστης ἐστίν.[7])

Sonach ist sein erster Satz: Gott ist die alleinige, einzige, absolute Kausalität der Welt. Eine Materie, welcher Art sie auch sein mag (ὕλη τις προϋπέκειτο ἀγένητος οὖσα[8]), kann und darf nicht neben Gott existierend angenommen werden, da hierdurch zunächst die göttliche μοναρχία geleugnet wird.[9]) Als-

1) III, 12 1. 2) II, 10 1. 3) II, 4 3; III, 26 9. 4) II, 4 7. 5) II, 6. 6) I, 4 5. 7) II, 5 3—4. 8) II, 6 12. 9) II, 4 8—9: εἰ δὲ θεὸς ἀγένητος καὶ ὕλη ἀγένητος, οὐκ ἔτι ὁ θεὸς ποιητὴς τῶν ὅλων ἐστίν, οὐδὲ μὴν μοναρχία θεοῦ δείκνυται.

dann müſsten ὕλη und θεός, sofern jedes von beiden ἀγένητος ist, als zwei Prinzipien, gleichmächtig und gleichartig, erachtet werden.[1]) Aber nicht nur Gottes Monarchie würde hinfällig werden, sondern er selbst gleichsam zum τεχνίτης ἄνθρωπος herabgewürdigt werden, sofern ἐξ ὑποκειμένης ὕλης ἐποίει τὸν κόσμον.[2]) Dadurch jedoch offenbart sich seine δύναμις, daſs er ἐξ οὐκ ὄντων schafft, ὅσα βούλεται[3]), und daſs alles Leben wie alle Bewegung von keinem anderen stammt ἀλλ' ἢ μόνου θεοῦ.[3]) Somit ist die Schöpfung der Welt, so groſs und so gewaltig sie auch ist, einzig und allein auf den allmächtigen und absoluten Willen Gottes zurückzuführen: τὸ ἐξ οὐκ ὄντων ποιεῖν καὶ πεποιηκέναι τὰ ὄντα καὶ ὅσα βούλεται καὶ ὡς βούλεται.[4]) Noch ein Zweites enthält dieser Satz. Es ist nicht einmaliges, sondern ein stetes ποιεῖν und πεποιηκέναι; damit ist Gottes stete, erhaltende Tätigkeit gegenüber dem Universum ausgesprochen.

Wie das absolute Kausalitätsverhältnis Gottes zum Universum in den Worten: πατὴρ καὶ κτίστης τῶν ὅλων[5]) oder ποιητὴς καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων[6]) ausgedrückt ist, so die erhaltende Tätigkeit Gottes in dem τροφεὺς πάσης πνοῆς.[7]) Als solcher τροφεύς erweist sich Gott in der Spendung des Taues und Regens zu seiner Zeit[8]), in der Sammlung der Wasser in der Tiefe, die er dann im süſsen Quellwasser und in den stets flieſsenden Strömen heraufführt[9]), in dem Hervorgehenlassen des heiſs ersehnten, alles erfreuenden Lichtes[10]), wie überhaupt in der Darreichung der Nahrung für jedes.[11]) Das ist aber nur die eine Seite der Tätigkeit Gottes als τροφεύς. Ist es hier mehr das Spenden und Geben, ist es dort das Wehren. Dem herabzuckenden Blitze gestattet er nicht die ganze Gewaltentfaltung und dem Donner nicht das volle Getöse, damit nicht die Erde verbrannt und alles auf ihr vernichtet wird.[12]) Er ist es, der den Blitz in Regen wandelt[13]) und dem Donner den Blitz vorhergehen läſst, damit nicht die ψυχὴ αἰφνιδίως ταραχθεῖσα des Menschen Körper verläſst.[14]) Wohl läſst er das Meer bis in seine tiefsten Tiefen in Aufruhr geraten[15]) und die Wogen in gewaltiger Weise erbrausen[15]),

---

1) II, 4 10—11. 2) II, 4 12. 3) II, 4 13. 4) II, 4 14—15; cf. zur Sache: II, 13 3—4. 5) II, 34 8. 6) II, 34 6, I, 4 5. 7) II, 34 6. 8)—11) I, 6 5, 13, 4, 15, 3. 12) I, 6 16. 13) I, 6 15. 14) I, 6 16. 15) I, 7 3—4.

aber er hat auch die Macht, des Meeres Übermut zu dämpfen und der Wogen Ungestüm zu stillen. Sollte hierin nicht der Gedanke enthalten sein: Gott kann aus „Ansichbösem, Ansichschlimmem, Ansichwidrigem“ einen Segen schaffen? Und wäre damit nicht gleichsam der Ring geschlossen der scheinbar nebeneinander gehenden Tätigkeiten des Gott-τροφεύς, sofern schliefslich auch dies Wehren ein Spenden und Schenken ist? Diese zwiefache oder, wenn man will, eine Tätigkeit des Gott-τροφεύς ist begründet in seiner πρόνοια. Mit besonderem Akzent betont Theophilus Gottes πρόνοια. Nicht automatisch oder vom Zufall geleitet geht die Welt ihren Weg, sondern es gibt einen, der sich um sie kümmert.[1]) So verwirft er die Lehre: αὐτοματισμὸν τῶν πάντων εἶναι καὶ τὸν σύνολον πρόνοιαν μὴ εἶναι θεοῦ[2]) und stellt dafür den Satz auf: οὐδὲ ἀγένητος ὁ κόσμος ἐστὶν καὶ αὐτοματισμὸς τῶν πάντων, ἀλλὰ μὲν οὖν γενητὸς καὶ προνοίᾳ διοικεῖται ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος τὰ πάντα θεοῦ.[3]) Darum auch seine Aufforderung: κατανόησον, ὦ ἄνθρωπε,... τήν τε πρόνοιαν ἣν ποιεῖται ὁ θεὸς ἑτοιμάζων τροφὴν πάσῃ σαρκί.[4]) Darum wehrt er auch die Anschauung ab, dafs τὰ ἐπὶ τῆς γῆς φυόμενα von den στοιχεῖα komme[5]), und lehrt mit Recht, dafs die Erde αὐτοματισμῷ τὰ πάντα[6]) hervorgehen lasse gemäfs der ἐντολὴ τοῦ θεοῦ.[6]) Wie weit diese πρόνοια identisch ist mit dem absoluten göttlichen Willen oder ob sie nur eine Richtung desselben ist, kann jetzt noch nicht erörtert werden. Nur soviel ist klar, dafs sie in direkter Beziehung zum Willen steht. Weiterhin hat diese πρόνοια Beziehung zur σοφία. In I, 6 läfst Theophilus den Leser die ἔργα θεοῦ betrachten und aus solcher Betrachtung einmal die πρόνοια und dann die σοφία erkennen. Aus der ganzen Darstellung ist ersichtlich, wie Theophilus hier zeigen will, dafs die wohlgeordnete und wohlgefügte Einrichtung des Universums auf die gemeinsame Wirksamkeit der πρόνοια und σοφία zurückzuführen ist. Oder noch schärfer gesagt, πρόνοια und σοφία fallen für Theophilus zusammen, denn vorsehende und vorsorgende Weisheit oder weise Vorsehung und Vorsorgung sind die Äufserungen des

1) II, 4 1. 2) II, 4 2—3. 3) III, 26 9. 4) I, 6 3. 5) II, 15 4. 6) II, 19 8.

Willens Gottes. So wird aber auch wiederum die μοναρχία θεοῦ voll gewahrt.

Die beste Zusammenfassung des bisher Erörterten dürfte III, 9 1 bieten: ἡμεῖς δὲ καὶ θεὸν ὁμολογοῦμεν, ἀλλ' ἕνα, τὸν κτίστην καὶ ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς κόσμου καὶ προνοίᾳ τὰ πάντα διοικεῖσθαι ἐπιστάμεθα ἀλλ' ὑπ' αὐτοῦ μόνου.

In der Darstellung des eigentlichen Schöpfungsaktes des Universums schliefst sich Theophilus vollständig dem biblischen Berichte an, indem er Gen. 1—2 3 wörtlich zitiert. Über dieses Hexaemeron aber gebührend zu reden, ist keinem Sterblichen möglich, selbst wenn er tausend Jahre lebte und tausend Zungen hätte.[1]) Gott hat ja in demselben seine Übergröfse (τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος[1]) und den Reichtum seiner Weisheit offenbart.[1]) Aus dem Nichtsein rief er in das Sein die Himmel, die sein Werk sind, die Erde, die seine Tat ist, das Meer, das seine Schöpfung ist, Sonne, Mond und Sterne, die seine Elemente sind.[2]) Dies alles schuf er wegen des Endzwecks, dafs er nicht blofs erkannt, sondern seine Gröfse betrachtet werde. In der Besprechung des Hexaemeron verwendet Theophilus die allegorische Auslegung. Diese seine Darlegungen sind deshalb mit gewisser Vorsicht zu verwerten, da hierbei sehr oft der klare, in ihnen wirklich herrschende Gedanke seiner Sucht, geistreich sein zu wollen, ja einer offenen Geistreichelei, weichen mufs.

Es handelt sich hier zunächst um seine Aussagen über πνεῦμα θεοῦ im Anschlufs an das biblische Wort: πνεῦμα ἐπιφερόμενον ἐπάνω τοῦ ὕδατος (Gen. 1 2). An zwei Stellen spricht er sich hierüber aus: I, 7 6: δοὺς (sc. θεός) πνεῦμα τὸ τρέφον αὐτὴν (= γῆν), οὗ ἡ πνοὴ ζωογονεῖ τὸ πᾶν, ὃς ἐὰν συσχῇ τὸ πνεῦμα παρ' ἑαυτῷ ἐκλείψει τὸ πᾶν und II, 13 12—14: πνεῦμα τὸ ἐπιφερόμενον ἐπάνω τοῦ ὕδατος ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς εἰς ζωογόνησιν τῇ κτίσει, καθάπερ ἀνθρώπῳ ψυχήν, τῷ λεπτῷ τὸ λεπτὸν συγκεράσας (τὸ γὰρ πνεῦμα λεπτὸν καὶ τὸ ὕδωρ λεπτόν), ὅπως τὸ μὲν πνεῦμα τρέφῃ τὸ ὕδωρ, τὸ δὲ ὕδωρ σὺν τῷ πνεύματι τρέφῃ τὴν κτίσιν διϊκνούμενον πανταχόσε. In der ersten Stelle wird πνεῦμα als Luft, Hauch, Atem, mithin als Lebenskraft angesehen, wie das οὗ ἡ πνοὴ

1) II, 12 1—4. 2) I, 4 7—9.

ζωογόνει τὸ πᾶν und das darauffolgende τούτῳ (so mit Otto zu lesen) λαλεῖς, ὦ ἄνθρωπε, τούτου τὸ πνεῦμα ἀναπνεῖς[1]) beweist. In der zweiten Stelle ist diese Lebenskraft unter den Begriff der Weltseele gefaſst (ὃ ἔδωκε . . . εἰς ζωογόνησιν τῇ κτίσει καθάπερ ἀνθρώπῳ ψυχήν). Dieses πνεῦμα geht eine Vereinigung mit dem ὕδωρ ein (τῷ λεπτῷ τὸ λεπτὸν συγκεράσας), denn jedes von beiden ist λεπτόν. Zunächst und zuerst ist dem πνεῦμα alleinige Aktivität zugeschrieben (ὅπως τρέφῃ τὸ ὕδωρ), und erst nach erfolgter Wirksamkeit des πνεῦμα vollzieht sich die gemeinsame Tätigkeit beider in der Ernährung der κτίσις, sofern ja das ὕδωρ die Fähigkeit besitzt, allüberall hindurchzudringen. Wird dem bisher Gesagten noch I, 5 6 hinzugefügt: ἡ πᾶσα κτίσις περιέχεται ὑπὸ πνεύματος θεοῦ, so ist ein gewisser Anklang an ähnliche Gedanken eines Thales und Anaximenes offenbar. Wenn auch bei Theophilus πνεῦμα und ὕδωρ nicht Urprinzipe sind, so ist doch auch bei Anaximenes der Gedanke vorhanden, daſs auch Hauch und Luft die Welt zusammenhält, und auch Thales läſst alle Dinge von der Feuchtigkeit ernährt werden. Darin aber besteht der groſse Unterschied, daſs das Urprinzip bei Theophilus θεὸς μόνος ist, von dem das πνεῦμα ausgeht und von dem das ὕδωρ erst geschaffen ist. Was überhaupt Theophilus mit dieser ganzen Darlegung bezweckt, ist schwer zu sagen. Vielleicht will er die tiefer stehende, um nicht zu sagen plumpere, Anschauung des Alten Testaments, wonach der Geist Gottes als brütend über den Wassern, d. h. über dem Chaos sitzend gedacht ist, für den philosophisch Gebildeten nur zusagender, annehmbarer darstellen. Hierbei verläſst er aber die rein alttestamentliche Anschauung, da er im πνεῦμα die Weltseele sieht und überdies noch ein durch beide gemeinsam vollzogenes Erhalten des Universums annimmt. Es steht diese Lehre isoliert von seinen übrigen Darlegungen da.

Genau so verhält es sich mit der unmittelbar darauffolgenden Aussage: II, 13 13: ἓν μὲν τὸ πνεῦμα φωτὸς τόπον (statt τύπον zu lesen) ἐπέχον ἐμεσίτευεν τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ οὐρανοῦ, ἵνα τρόπῳ τινὶ μὴ κοινωνῇ τὸ σκότος τῷ οὐρανῷ ἐγγυτέρῳ ὄντι τοῦ θεοῦ, πρὸ τοῦ εἰπεῖν τὸν θεόν· γενηθήτω φῶς. Mit der Lesart

1) I, 7 7.

τύπος ist schlechterdings kein Sinn zu erhalten. Durch die kleine Korrektur aber des τύπος in τόπος ergibt sich folgender Gedanke: Gott hat das πνεῦμα allein (= ἓν = nichts anderes als nur das πνεῦμα) zwischen Wasser und Himmel gesetzt, damit so eine Berührung der Finsternis mit dem Gotte so nahen Himmel verhindert ist. Aber nur so lange liefs er diesen Platz vom πνεῦμα einnehmen, bis er das Licht schuf. Erinnert wird man bei diesen Worten an die gnostische Anschauung, dafs auf keinen Fall die Gottheit, die reine, heilige, mit der Materie in Verbindung kommen darf. Was in der Gnosis die Materie ist, das ist bei Theophilus σκότος. Dieser Satz von dem Bewahren der Gottheit vor solcher Berührung dürfte bei der späteren Untersuchung über Gott und das Böse mit heranzuziehen sein (cf. Seite 29 f.).

Nur nebenbei, ohne jedes besondere Eingehen auf diesen Gedanken, erwähnt Theophilus im direkten Anschlufs an prophetische Äufserungen die ἐκπύρωσις τοῦ κόσμου (II, 37 16, 38 1–3).

B. Gott und die Kreatur.

Nur an wenigen Stellen äufsert sich Theophilus über das Verhältnis Gottes zum Tier- und Pflanzenreich. Beide, Tiere und Pflanzen, legen durch ihre verschiedenartige Schönheit[1]) wie überaus mannigfaltige Art und Menge[1]) ein beredtes Zeugnis von der πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ[2]) ab. In der Pflanzenwelt offenbart sich ein geheimnisvolles Walten. Aus Verborgenem und Unsichtbarem[3]), ja aus Erstorbenem und Aufgelöstem spriefst schliefslich doch der Halm hervor und bringt seine Frucht.[3]) Dies alles geschieht κατὰ πρόσταγμα θεοῦ[3]) und κατὰ καιρούς.[3]) In der Tierwelt hingegen zeigt sich die σύνεσις εἰς τὸ γεννᾶν καὶ ἐκτρέφειν[4]), die in sie als ζῶα von Gott hineingelegt ist.[4]) Dies beides, die geheimnisvolle Kraft im Samenkorn, die erst durch Tod zum Leben geführt wird, und jenen Instinkt, der auf eine Fortpflanzung und Erhaltung abzielt, stellt Theophilus als für die Kreatur besonders charakteristisch hin.

---

1) I, 6 1—2. 2) II, 16 1. 3) I, 13 7. 4) I, 6 2.

Besondere Beachtung verdient der Satz von der ἀποκατάστασις der Kreatur. Die Kreatur ist aus des Scöpfers Hand als gut hervorgegangen; und selbst das wilde Tier ist von Anfang an nicht schlecht und verderbenbringend gewesen. Daher sein Satz: οὐχ ὡς κακὰ ἀρχῆθεν γεγενημένα ἢ ἰόβολα, οὐ γάρ τι κακὸν ἀρχῆθεν γέγονεν ἀπὸ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ πάντα καλὰ καὶ καλὰ λίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἡ περὶ τὸν ἄνθρωπον κεκάκωκεν αὐτά· τοῦ γὰρ ἀνθρώπου παραβάντος καὶ αὐτὰ συμπαρέβη.[1]) Somit ist die Tierwelt, die nach Gottes Verordnung eine Dienerin des Menschen ist[2]), durch den Menschen selbst schlecht geworden, denn ist der Herr schlecht, so auch der Diener, somit auch das Tier.[3]) Sowie aber der Mensch aufhört, Schlechtes zu tun, und zu seiner Natur zurückkehrt, wird auch die Tierwelt zu ihrer ursprünglichen Zahmheit zurückkehren: κἀκεῖνα ἀποκατασταθήσεται εἰς τὴν ἀρχῆθεν ἡμερότητα.[4]) Damit lehrt er allerdings nichts Neues. Er folgt nur der gleichen Anschauung in Jes. 11 und Röm. 8. Den ähnlichen Gedanken spricht er auch betreffs der Erde aus: ἡ γῆ πᾶσα κατ' ἐκείνου καιροῦ ἐποτίζετο ὑπὸ πηγῆς θείας καὶ οὐκ εἶχεν χρείαν ἐργάζεσθαι αὐτὴν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ πάντα αὐτοματισμῷ ἀνέφυεν ἡ γῆ κατὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, πρὸς τὸ μὴ κοπιᾶν ἐργαζόμενον τὸν ἄνθρωπον.[5])

§ 3. Gott und der Mensch.

A. Gott und der Mensch als Naturwesen.

Als geistleibliches Naturwesen ist der Mensch ebenso wie jedes andere Geschöpf ein Werk Gottes. Er ist aus Erde geschaffen (ἐκ τῆς γῆς, ἐξ ἧς ἐγεγόνει[6]) oder wie I, 8 7 sagt: ἐποίησέν σε ἐξ οὐκ ὄντος εἰς τὸ εἶναι. καὶ ἔπλασέν σε ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας μικρᾶς καὶ ἐλαχίστης ῥανίδος, ἥτις οὐδὲ αὐτὴ ἦν ποτε· καὶ προήγαγέν σε ὁ θεὸς εἰς τόνδε τὸν βίον. Sonach ist der Mensch auf der einen Seite mit der Materie verbunden, ja besteht sogar aus ihr. Auf der anderen Seite aber hat ihm Gott eine ψυχὴ ἀόρατος[7]) oder ἀθάνατος ψυχή gegeben[8]), oder was dasselbe sagen will: τούτου τὸ πνεῦμα ἀναπνεῖς[9]), denn „das Atmen ist

1) II, 17 6—7. 2) I, 6 3—4, II, 18 5—6. 3) II, 17 9. 4) II, 17 10. 5) II, 19 8—9. 6) II, 24 13. 7) I, 5 1. 8) II, 19 3, 12. 9) I, 7 7.

ein Zeichen, dafs man göttliches πνεῦμα besitzt. Da, wo vom Geiste des Menschen geredet wird, ist einfach πνεῦμα = πνοὴ ζωῆς = ψυχή zu setzen".[1]) Die ψυχή oder das πνεῦμα ist eben die Lebenskraft. Verläfst sie den Menschen, so ist sein Tod herbeigeführt.[2]) Ist der Mensch sterblich oder unsterblich geschaffen? Beides bejaht, beides verneint Theophilus. Nach seiner Lehre ist der Mensch als Naturwesen derartig geschaffen, dafs μέσος γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει, οὔτε θνητὸς ὁλοσχερῶς οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου, δεκτικὸς δὲ ἑκατέρων.[3]) Daher gebraucht er die vox media προκοπή: διδοὺς αὐτῷ ἀφορμὴν προκοπῆς.[4]) Gott hat dem Menschen die Möglichkeit, die Fähigkeit, die Mittel, sozusagen das Kapital zum Gedeihen gegeben, und zwar zu einem Gedeihen im Guten oder Bösen. Dafs aber ἕως τοῦ δεῦρο ἐπὶ πᾶν γένος ἀνθρώπων der Tod gekommen ist[5]), ist der Entscheidung des Menschen zuzuschreiben. Doch diese Erörterung gehört in die Darstellung des Menschen als Personwesen. Trotzdem ist des Menschen Auferstehung von Gott selbst gewollt.[6]) Dafür hat er ihm selbst eine Fülle der Beweise[7]) gegeben, sei es draufsen in der Natur durch das Samenkorn oder im Wechsel der Zeiten und des Mondes oder am Menschen selbst durch Genesung von schwerer Krankheit.[8]) Gilt doch der Satz: ὅτι δύνατός ἐστιν ὁ θεὸς ποιῆσαι τὴν καθολικὴν ἀνάστασιν ἁπάντων ἀνθρώπων.[9]) Da Gott aber die Auferstehung der gesamten Menschheit will, so erstreckt sich seine Fürsorge auch auf den „toten" Menschen.[10])

B. Gott und der Mensch als Personwesen.

In glänzenden Worten schildert Theophilus den Menschen als Personwesen. Seine Aussagen über die Würde des Menschen, die ihm Gott verliehen hat, lassen die Naturseite ganz im Hintergrunde, damit um so klarer die Person hervortreten kann. Deshalb ist es erforderlich, alle seine Äufserungen, die eine besondere Hervorhebung des Menschen gegenüber den

---

1) Grofs: Weltentstehungslehre, S. 66. 2) I, 7 6. 3) II, 24 15 cf. II, 27 1–7. 4) II, 24 14. 5) II, 29 8. 6) I, 7 14: ἀνεγείρει γάρ σου τὴν σάρκα ἀθάνατον σὺν τῇ ψυχῇ und I, 8 8: τῷ δὲ ποιήσαντί σε θεῷ ἀπιστεῖς δύνασθαί σε καὶ μεταξὺ ποιῆσαι (= kann dich wiederum schaffen). 7) I, 13 4. 8) I, 13 1—19. 9) I, 13 14. 10) II, 38 3.

übrigen Wesen bezwecken, einzig und allein auf diese Seite des Menschen zu beziehen. An erster Stelle sei II, 18 1—4 genannt: ἐν τῷ γὰρ εἰπεῖν τὸν θεόν· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τὴν ἡμετέραν πρῶτον μηνύει τὸ ἀξίωμα τοῦ ἀνθρώπου. Πάντα γὰρ λόγῳ ποιήσας ὁ θεὸς καὶ τὰ πάντα πάρεργα ἡγησάμενος μόνον ἀΐδιον ἔργον χειρῶν ἄξιον ἡγεῖται τὴν ποίησιν τοῦ ἀνθρώπου. Dieses ἀξίωμα τοῦ ἀνθρώπου sieht Theophilus zunächst in der Unterordnung des Alls unter den Menschen: ὑπέταξεν αὐτῷ ὑποχείρια καὶ ὑπόδουλα τὰ πάντα.[1]) Damit steht er noch auf biblischem Boden (cf. Ps. 8). Über die Schrift aber geht hinaus, was ihn zum Ausspruche: ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον[2]) veranlafst. Darin dürfte nach Theophilus sonderlich das ἀξίωμα des Menschen, seine Gottähnlichkeit, bestehen, dafs er kraft seiner Freiheit, seiner Selbstentscheidung die Möglichkeit besitzt, das μέσον εἶναι, das οὔτε ἀθάνατον οὔτε θνητὸν εἶναι in das ἀθάνατον γίγνεσθαι zu erheben. Hierin tritt des Theophilus philosophische Anschauung klar hervor. Auf dem Boden der Stoa stehend, scheut er nicht zurück vor dem kühnen Ausspruch: ἵνα εἰ ῥέψῃ ἐπὶ τὰ τῆς ἀθανασίας τηρήσας τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, μισθὸν κομίσηται παρ' αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν καὶ γένηται θεός.[3]) Auf dies Letzte ist der Hauptton zu legen: der Mensch kann durch seinen Willen Gott werden. Der Gott, der den Menschen frei und selbstentscheidend schuf, gab aber auch dem Menschen Gelegenheit, diesen seinen wahrhaft freien Willen zu betätigen und zu bewähren. Es ist die Betätigung des Willens in der Tat des Gehorsams: τὸ δὲ εἰπεῖν ἐργάζεσθαι οὐκ ἄλλην τινὰ ἐργασίαν δηλοῖ ἀλλ' ἢ τὸ φυλάσσειν τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ὅπως μὴ παρακούσας ἀπολέσῃ ἑαυτόν, καθὼς καὶ ἀπώλεσεν διὰ ἁμαρτίας.[4]) In pädagogischer[5]) Absicht zunächst hat Gott das Verbot des Essens vom Baume der Erkenntnis gegeben. Nicht Neid[5]) veranlafste ihn dazu, sondern des Menschen Willensgehorsam wollte er erproben.[5]) In prophylaktischer Absicht alsdann gab er dies Verbot. Adam, gleichsam noch im Kindes-

---

4) II, 18 5, cf. I, 6 3: κατανόησον . . . τὴν ὑποταγὴν ἣν ὥρικεν ὑποτάσσεσθαι τὰ πάντα τῇ ἀνθρωπότητι. 2) II, 27 9. 3) II, 27 8, cf. II, 24 14: διδοὺς αὐτῷ ἀφορμὴν προκοπῆς, ὅπως αὐξάνων καὶ τέλειος γενόμενος, ἔτι καὶ θεὸς ἀναδειχθείς, οὕτως καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῇ, ἔχων ἀϊδιότητα. 4) II, 24 18—19. 5) II, 25 6 ff.

alter stehend, war noch nicht fähig, die Erkenntnis gebührend aufzunehmen.[1]) Deshalb wollte Gott, dafs ihm und seinem Gebote der Mensch untertan sei und dafs noch ἐπὶ πλείονα χρόνον ἁπλοῦν καὶ ἀκέραιον διαμεῖναι τὸν ἄνθρωπον νηπιάζοντα.[2]) Es sollte einer Frühreife des Menschen vorgebeugt werden. Hier kennzeichnet Theophilus das Verhältnis Gottes zum Menschen als das des erziehenden Vaters, wie ja überhaupt für ihn dies beides παιδευτὴς καὶ πατήρ, zusammenfällt.[3]) Weil aber der Mensch in seiner freien Selbstentscheidung die ὑπακοή in eine παρακοή wandelte, hat er sich selbst zugrunde gerichtet: διὰ δὲ τῆς παρακοῆς ὁ ἄνθρωπος ἐξήντλησεν πόνον ὀδύνην λύπην καὶ τὸ τέλος ὑπὸ θάνατον ἔπεσεν.[4]) Somit trifft aber weder den Baum[5]), noch das göttliche Verbot[6]), noch die Erkenntnis, die ja an sich gut[7]) ist, irgendwelche Schuld. Es ist der Mensch vielmehr allein[8]) schuld, wenn das von Gott selbst gewollte Ziel, durch den Menschen selbst erreichbar, nicht erreicht wurde. Aber nur für das aus dem freien Willen Hervorgegangene ist der Mensch verantwortlich, mithin auch seine Bestrafung berechtigt. Nun tritt ihm Gott, der παιδευτὴς καὶ πατήρ des Menschen, als κριτὴς καὶ κολαστής[9]) gegenüber. Gottes richterliche Befugnis leitet Theophilus einmal von seiner absoluten Herrscherstellung[10]) und dann von seiner Schöpfermacht und Schöpferabsicht ab: er gab den Mund zum Reden, schuf die Augen zum Sehen, bildete das Ohr zum Hören, er wird alles prüfen und richten, indem er jedem nach Gebühr, nach Verdienst (κατ' ἀξίαν) vergilt.[11]) Dies alles aber gab er dem Menschen, damit dieser ein εὐαρεστῶν αὐτῷ διὰ πίστεως καὶ δικαιοσύνης καὶ ἀγαθοεργίας[12]) sei. Da aber das Gegenteil von seiten des Menschen geschah, mufste auf Gottes Seite die Reaktion eintreten. Diese göttliche Reaktion bezeichnet Theophilus mit ὀργή, die er dem πῦρ gleichsetzt: πῦρ ἐὰν εἴπω, τὴν ὀργὴν αὐτοῦ λέγω.[13]) Zur besonderen Hervorhebung dieser göttlichen ὀργή fügt er noch zweimal hinzu: ἐρεῖς οὖν μοι· ὀργίζεται θεός; μάλιστα· ὀργίζεται τοῖς τὰ φαῦλα πράσσουσιν.[14])

---

1) II, 25 6 ff. 2) II, 25 7—8. 3) I, 3 15. 4) II, 25 17. 5) II, 25 16. 6) II, 25 12. 7) II, 25 1. 8) II, 27 8. 9) I, 3 15. 10) I, 3 10: κύριον ἐὰν εἴπω, κριτὴν αὐτὸν λέγω. 11) I, 14 11—12. 12) II, 38 13, cf. III, 9 3, II, 35 2. 13) I, 3 12—13. 14) I, 3 12—13.

Doch der Zorn Gottes wirkt nicht grenzenlos. In Gott, dem κριτής, der jedoch ein δίκαιος κριτής[1]) ist, findet er seine Schranke. Sein gerechtes Gericht wird allumfassend sein, sofern er alles schaut und ihm nichts verborgen bleibt.[2]) Dem Gerichte wird die Bestrafung folgen, die im πῦρ αἰώνιον ihr höchstes Mafs erreicht.[3]) Noch eine andere Schranke erfährt Gottes richterlicher Zorn. Sie beruht auf einem Zwiefachen: Gottes Erbarmen und des Menschen Wille zur μετάνοια ist es. Durch dies beides wird der Zorn Gottes überhaupt aufgehoben.

Bereits an Adam und Kain weist Theophilus das göttliche Erbarmen nach. In der Frage: ποῦ εἶ Ἀδάμ; erkennt er Gottes Langmut, die noch im letzten Moment Gelegenheit (ἀφορμή) zur μετάνοια und ἐξομολόγησις gibt.[4]) In der in gleicher Absicht von Gott an Kain gestellten Frage: ποῦ Ἄβελ ὁ ἀδελφός σου; sieht er Gottes Erbarmen (ἐλεήμων ὤν.[5]) Was er von Kain und Adam besonders aussagt, das überträgt er dann auf das ganze Menschengeschlecht: ὃ οὖν ἑαυτῷ περιεποιήσατο δι' ἀμελείας καὶ παρακοῆς, τοῦτο ὁ θεὸς αὐτῷ νυνὶ δωρεῖται διὰ ἰδίας φιλανθρωπίας καὶ ἐλεημοσύνης, ὑπακούοντος αὐτῷ τοῦ ἀνθρώπου.[6]) Grofs ist das fürsorgende Erbarmen, das den Menschen wieder zu Gott zurückführen will. Der Mensch soll nach Gottes Willen gar nicht ewig der Sünde verhaftet sein: ὁ θεὸς μεγάλην εὐεργεσίαν παρέσχεν τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ μὴ διαμεῖναι αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἐν ἁμαρτίᾳ ὄντα[7]) und ἀεὶ τοῦ θεοῦ βουλομένου ἐπιστρέφειν τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν.[8]) Um den Menschen zu retten, gab Gott ihm Gesetz und heilige Vorschrift, damit er durch ihre Befolgung Auferstehung und Unvergänglichkeit erlangen kann.[9]) In einer Welt voller Sünde[10]) gründete Gott ἐκκλησίαι ἅγιαι, den Häfen mit guten Ankerplätzen gleich, in die sich der Mensch vor Gottes Gericht und Zorn flüchten kann.[10]) So darf Theophilus von seinem Gotte getrost aussagen, dafs er die Menschheit noch nie verlassen habe.[11]) Es gibt in der ganzen Schrift des Theophilus kein schöneres und zugleich für die christliche Lehre gewinnenderes Wort als II, 34 8–11: ὁ μέντοι γε θεὸς καὶ

1) I, 3 10: κριτὴν ἐὰν εἴπω, δίκαιον αὐτὸν λέγω. 2) II, 37 6. 3) I, 14 15–16. 4) II, 26 10. 5) II, 29 8. 6) II, 27 11. 7) II, 26 1. 8) III, 11 12. 9) II, 27 14. 10) II, 14 7–9. 11) III, 11.

πατὴρ καὶ κτίστης τῶν ὅλων οὐκ ἐγκατέλιπεν τὴν ἀνθρωπότητα, ἀλλὰ ἔδωκεν νόμον καὶ ἔπεμψεν προφήτας ἁγίους πρὸς τὸ καταγγεῖλαι καὶ διδάξαι τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, εἰς τὸ ἕνα ἕκαστον ἡμῶν ἀνανῆψαι καὶ ἐπιγνῶναι ὅτι εἷς ἐστιν θεός. Ihm zur Seite sei gestellt: ἵνα πλείων ᾖ ἡ εὔνοια εἰς αὐτούς.[1])

Und doch, was nützt alles göttliche Wohlwollen und Erbarmen, wenn das andere fehlt: des Menschen Wille, gerettet werden zu wollen! So wird — allerdings durch den Menschen herbeigeführt — aus dem an sich universellen Gnadenwillen Gottes ein partikularer. Dies spricht Theophilus in der schon genannten Stelle II, 14 7—9 offen aus: Gott hat zwar Veranstaltungen getroffen, den Menschen zu retten, aber nur οἱ θέλοντες σῴζεσθαι καὶ βουλόμενοι ἐκφυγεῖν τὴν ὀργὴν καὶ κρίσιν τοῦ θεοῦ sind die Objekte der göttlichen Errettung. Folgerichtig ist es, dafs Theophilus so lehrt. Ist der Mensch wirklich ein ἐλεύθερος καὶ αὐτεξούσιος, so mufs sein Wille auch nach beiden Seiten hin frei sein: sowohl verloren gehen zu wollen, als selig werden zu wollen. Sonach ist des Menschen Gehorsam[2]) gegen Gott ebenso eine Tat seines freien Willens[2]) wie die absichtliche Absage jedweden Vertrauens ihm gegenüber trotz göttlicher Unterpfänder.[3])

Wer sich aber frei hält von jedem μολυσμός[4]), wer ein ἁγνῶς καὶ ὁσίως καὶ δικαίως ζῶν[5]) ist, der kann Gott schauen.[6]) Dieses Vermögen, Gott zu schauen (= δύνασθαι θεὸν θεάσασθαι[7]), θεωρεῖν τὸν θεόν[8]), δύνασθαί σε ὁρᾶν τὸν θεόν)[9]) ist ein rein innerer Vorgang, denn τὸν θεὸν μὴ δύνασθαι ὁραθῆναι ὑπὸ ὀφθαλμῶν ἀνθρωπίνων.[10]) Das Organ dieses Gottschauens ist die Seele des Menschen. Daher redet Theophilus im übertragenen Sinne von den geöffneten Augen der Seele und den Ohren des Herzens. Solange aber der Mensch den sterblichen Leib an sich trägt, ist dieses Schauen nur unvollkommen. Das vollkommene, wirkliche Gottschauen tritt erst mit der Ablegung des sterblichen Leibes und der Anlegung der Unsterblichkeit ein: ὅταν ἀποθῇ τὸ θνητὸν καὶ ἐνδύσῃ τὴν ἀφθαρσίαν, τότε ὄψῃ

---

1) II, 28 7. 2) I, 14 3: εἰ βούλει, καὶ σὺ ὑποτάγηθι πιστεύων αὐτῷ. 3) I, 8 6: σὺ οὐ βούλει ἑαυτὸν πιστεῦσαι τῷ θεῷ, τοσούτους ἀρραβῶνας ἔχων παρ' αὐτοῦ; 4) I, 2 12. 5) I, 7 11. 6) I, 7 11. 7) I, 2 5. 8) I, 2 9. 9) I, 2 17. 10) I, 5 1.

κατὰ ἀξίαν τὸν θεόν[1]) und καὶ τότε ὄψῃ γενόμενος ἀθάνατος τὸν ἀθάνατον.[2]) Sonach ist das erste Gottschauen mehr das reflektierende Erkennen der Gottheit, doch nicht so, dafs es ein rein intellektueller Akt wäre, das verbieten schon die Worte: ψυχή und καρδία. Ich möchte sagen, dafs Theophilus mit diesem Gottschauen eine intellektuell-moralische Tätigkeit bezeichnen will, nicht eine einmalige Tat, sondern ein stetes, fortgesetztes Tun. Das Intellektuelle dieser Tätigkeit ist bereits in § 1 besprochen. Das Moralische dieser Tätigkeit finde ich nicht nur in dem eben erst genannten Ausspruche: ἁγνῶς καὶ ὁσίως καὶ δικαίως ζῶν, sondern vor allem in den Worten: δεῖξόν μοι τὸν ἄνθρωπόν σου κἀγώ σοι δείξω τὸν θεόν μου.[3]) Hier ist nicht nur die Sittlichkeit als der alleinige Wertmesser der Religion hingestellt, sondern die unlösbare Beziehung des Moralischen im Menschen zu Gott festgesetzt. Der innere Mensch (= ὁ ἄνθρωπός σου), das bessere Ich, hat nicht nur eine Richtung auf Gott hin, sondern ist von Gott direkt beeinflufst, und wiederum, in seinem sittlichen Wirken ist sich der Mensch bewufst, nicht ein ἄχρηστος τῷ θεῷ zu sein[4]), sondern ein τοῦτο ἐλπίζων εὔχρηστος εἶναι τῷ θεῷ.[4]) Deshalb scheint mir im letzten Grund dieses Gottschauen das religiös-sittliche Bewufstsein von dem auf freiem Willen beruhenden gottgemäfsen Handeln zu sein, das sich dann steigert zum Bewufstsein der Gemeinschaft mit Gott auf Grund dieses Handelns. Diese bewufste Gemeinschaft des Menschen mit der Gottheit bezeichnet Theophilus mit πιστεύειν.[5]) Es ist nicht unwillkürlich, dafs er diesem πιστεύειν noch das φοβεῖσθαι hinzugesellt. Von besonderer Bedeutung ist I, 14 17: οὗτός μου θεὸς καὶ συμβουλεύω σοι φοβεῖσθαι αὐτὸν καὶ πιστεύειν αὐτῷ. Beides, das Fürchten und Sichanvertrauen, beruht auf dem religiösen Gefühle der Abhängigkeit. Dies Gefühl der Abhängigkeit kann sich in zwiefacher Weise äufsern, einmal in dem Gefühl der Furcht, die die Gottheit zu fliehen sucht, oder auch in dem Gefühle des Vertrauens, das der Gottheit Gegenwart sucht. Zwiefach mufs dies Abhängigkeitsgefühl sein, weil ja des

---

1) I, 7 12. 2) I, 7 14. 3) I, 2 2. 4) I, 1 10—11. 5) I, 8 6—7; I, 13 4; I, 14 3.



Menschen Wesen ein zwiefaches ist. So scheint mir dieses Theophiluswort beides zu umfassen, den Menschen als Kreatur wie als Person. Theophilus rät besonders zum πιστεύειν (cf. I, 9 6—7, I, 13 4, I, 14 3), denn mit dem beständigen Wachsen des πιστεύειν hält gleichen Schritt das Schwinden des φοβεῖσθαι. Dafs aber des Menschen Vertrauen zur Gottheit keine Grenze zu scheuen braucht, lehrt Theophilus im direkten Anschlufs an ein Euripideswort:

σῶσαι γὰρ ὁπόταν τῷ θεῷ δοκῇ,
πολλὰς προφάσεις δίδωσιν εἰς σωτηρίαν[1])

und an das Sprichwort:

θεοῦ θέλοντος σῴζῃ, κἂν ἐπὶ ῥιπὸς πλέῃς.[2])

§ 4. Die Gottesvorstellung auf Grund des bisher Erörterten.

Nicht als blofses Resümee möchte ich diesen Paragraphen betrachtet wissen, sondern als erforderliche Grundlage für die folgende Darstellung des Gottesbegriffs und der Gottesidee.

Von Gott als der absoluten Kausalität allen Seins, sowohl des lebendigen wie des toten, gelangt Theophilus zur Vorstellung Gottes als des Erhalters. Der Gott, der ein Schöpfer des Universums ist, hat auch die Absicht, das Geschaffene zu erhalten. Alles Leben, das von ihm allein ausgeht, wird auch durch ihn nur lebendig gehalten. Dazu ist nicht minder das stete Spenden der lebenerhaltenden Kräfte wie das Wehren der lebenzerstörenden Mächte notwendig. Beides ist der Monarchie Gottes unterworfen.

Diese Vorstellung gewinnt Theophilus aus der Betrachtung des göttlichen Verhaltens zur Gesamtschöpfung. Eine weit höhere erschliefst sich ihm aus der sorgsamen Betrachtung des Menschen, die sein Wesen zu erforschen und zu ergründen bestrebt ist, und aus den Folgerungen wie Schlüssen, die er auf Grund der gewonnenen Erkenntnis des menschlichen Wesens zieht und auf Gott gleichsam projizierend anwendet. Ein Gott, der nur Schöpfer, Erhalter, Ernährer ist, genügt

1) II, 8 17. 2) II, 8 18.

nicht einem Personwesen. Der Gott mufs ein persönliches Verhältnis zur kreatürlichen Person haben. Sonach wird aus Gott dem Schöpfer Gott der Vater, nicht etwa blofs als Vater der Menschheit im allgemeinen gedacht, sondern als Vater jedes einzelnen gewufst, also individuell-persönlich dieser Vaterbegriff gefafst.[1]) Diese Vaterstellung schliefst in sich das Vateramt, d. h. die Erziehungspflicht.[2]) Mit der Ausübung dieser Erzieherpflicht ist verbunden das Belohnen wie Bestrafen.[2]) Beides darf und mufs, wenn es dem letzten Zwecke der göttlichen Absicht[3]), dem Heranziehen des Menschen zur gottwohlgefälligen Person, erfolgreich dienen soll, nur dem gerechten[4]) Urteil des erziehenden und zugleich richtenden wie strafenden Vaters folgen. Um dieses letzte Ziel zu erreichen, läfst Gott aber noch ein drittes Mittel in Kraft treten, sein fürsorgendes Erbarmen, das die Menschheit noch nie verlassen hat. Hierdurch gewinnt Theophilus, ohne es ausdrücklich zu erwähnen, den Begriff Gottes als des Treuen. Ich verstehe nicht, wie Grofs behaupten kann, dafs der Begriff der Liebe Gottes bei Theophilus so wenig hervortrete, und dafs nach seiner Meinung Gott nur der strenge, strafende Weltrichter sei.[5]) M. E. sorgt nach Theophilus Gott gerade für die „leiblich-geistliche Not der Menschen“[5]), und darin beweist er doch zur Genüge seine Liebe. Er ist nicht blofs der „über das Endliche Erhabene“[5]), sondern hat gerade dem Menschen gegenüber sich nicht nur herabgelassen, sondern seine Würde so gehoben, dafs er ihm gleichkommen kann.[6]) M. E. ist in der Lehre von der unbedingten Freiheit des Menschen das Höchste ausgesprochen, was Theophilus über das Verhältnis und Verhalten der Gottheit zum Menschen zu sagen weifs. Hiermit ist ein offenkundiger Verzicht Gottes auf die Absolutheit seines Willens gelehrt, und dadurch gerät Theophilus selbst in gewissen Widerspruch mit seiner sonstigen Lehre. Einen Ausgleich zwischen seiner Lehre von der Absolutheit des göttlichen Willens und der Willensfreiheit des Menschen gibt er nicht. Es ist wohl berechtigt anzunehmen, dafs er sich

1) cf. oben S. 18. 2) cf. oben S. 18. 3) cf. oben S. 18. 4) cf. oben S. 19 u. 21 5) Gotteslehre S. 34. 6) cf. noch seinen Gnadenwillen, oben S. 19 bis 20; I, 3 13: ἀγαθὸς δὲ καὶ χρηστὸς καὶ οἰκτίρμων ἐστίν. cf. oben S. 17.

dieses Widerspruches in seiner Darlegung gar nicht bewufst ist. Wie könnte er sonst lehren, dafs der göttliche Wille gegenüber dem menschlichen in gewisser Weise sogar nachgibt und weicht! Will man diesen Widerspruch einigermafsen mildern, so bleibt nur ein Ausweg: Theophilus vertritt die Meinung, dafs Gott gerade in solchem Verzichten seine Gröfse zeigt. Er kann getrost diese weitgehende Freiheit dem Menschen gestatten, da er schliefslich doch kraft seiner Herrscherstellung und Schöpfermacht das Recht wie die Gewalt besitzt, alles gottwidrige Tun wie gottfeindliche Wollen zu vernichten. Gern hätte ich hier die Anschauung Grofs' erfahren; aber dieser gibt nirgends auch nur eine Andeutung, obwohl dies zur Feststellung der Gotteslehre von Bedeutung sein dürfte.

Hier ist denn auch der Ort, über das Verhältnis der göttlichen πρόνοια zum göttlichen Willen zu handeln. Aus der gesamten bisherigen Darlegung des Verhältnisses und Verhaltens Gottes zum Universum wie zum Menschen ist ersichtlich, dafs die πρόνοια nur eine bestimmte Richtung des einen absoluten Willens ist. Wie Theophilus den Schöpferwillen und Herrscherwillen Gottes kennt, so weifs er auch einen fürsorglichen Willen Gottes als des πατὴρ καὶ παιδευτής. Es ist des guten und gnädigen Gottes Fürsorge für das leibliche und geistliche Wohl des Menschen, nicht minder aber auch die erhaltende Fürsorge für jedwede Kreatur. So ist der Satz erklärlich: προνοίᾳ τὰ πάντα διοικεῖσθαι.[1]) Er ist eben dies beides: Gott der absolute Herrscher und Gott der fürsorgliche Vater: πρόνοιαν ἐὰν εἴπω, ἀγαθοσύνην αὐτοῦ λέγω.[2]) Aristons Wort ist auch des Theophilus Lehre:

ἔστιν δὲ καὶ τοῖς ζῶσιν ὁσίως προεδρία,
καὶ τοῖς πονηροῖς ὡς προσῆκ' ἐπιτιμία·
χωρὶς προνοίας γίνεται γὰρ οὐδὲ ἕν. (III, 7 22—24.)

§ 5. Der Gottesbegriff.

Mit einer negativen Aussage des Theophilus mufs die Festsetzung seines Gottesbegriffes begonnen werden, da von

1) III, 9 1. 2) I, 3 9.

ihr die gesamte Darstellung abhängig ist. Es ist die endgültige Zurückweisung der Worte: θεὸν εἶναι μόνον τὴν φασὶν ἑκάστου συνείδησιν.[1]) Ich wüfste für diese Worte keine bessere Übersetzung als Hegels Ausspruch: „Gott hat kein Dasein für sich, er ist nur in uns. Gott weifs nicht von sich, nur wir wissen von ihm. Indem der Mensch denkt und weifs, denkt und weifs Gott sich selbst und ist er." Aus diesem Negativen ergibt sich das Positive. Für Theophilus gehört zum Gottesbegriff unbedingt die Existenz Gottes. Nur die existierende Gottheit kann dem Menschen der Anlafs zum Nachsinnen über die Gottheit werden, denn ohne ihr Sein gibt es nach Theophilus keinen Gottesbegriff. So erklärt sich auch die oft wiederkehrende Apposition zu θεός: ὁ ὄντως θεὸς καὶ ἀληθής[2]) oder ὁ τῷ ὄντι θεός[3]) als eine wohlbeabsichtigte. Ist dieser sein Gott aber der wahrhaft Existierende, so ist die notwendige Folge: οὗτος θεὸς μόνος[4]) und εἷς ἐστιν ὁ θεός.[5])

Gar zahlreich sind seine Angriffe gegen den Polytheismus, aber alle seine Beweisführungen für die Unhaltbarkeit des heidnischen Götterglaubens ergehen sich nur in zwei Richtungen. Er appelliert an den Intellekt und an die Moral. Des Polytheisten Götter sind εἴδωλα καὶ ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων.[6]) Ist es daher nicht Wahnsinn, dem Werke seiner Hände Opfer zu bringen oder es gar anzubeten?[7]) Und weiter, sind das etwa Götter, deren Taten selbst das sittenloseste Handeln und Wandeln des Menschen überbieten![8]) Taten, die man sich scheut auszusprechen[9]), sind bei ihnen im Schwange. Widerstrebt es dem Verstande des Menschen, das Bild oder die Statue als Gottheit anzuerkennen, bäumt sich der sittliche Mensch auf, das Laster von der Gottheit sogar vollzogen zu denken.[10]) Diese beiden sind nach des Theophilus Anschauung die Totengräber des Polytheismus. Ich halte es für vollkommen verfehlt, bei einer Darstellung der Gotteslehre des Theophilus alle die skandalösen Handlungen, die Theophilus von den Göttern berichtet, genau aufzuzählen, womit Grofs nicht weniger

1) II, 4 4. 2) I, 11 1; II, 8 28; II, 35 2. 3) II, 10 13. 4) I, 6 11. 5) II, 34 11. 6) I, 1 6. 7) cf. II, 2 1—5. 8) cf. I, 9; III, 3 5—14, 6, 8. 9) I, 10 9. 10) cf. I, 10 12: οὐ γάρ εἰσιν θεοί, ἀλλὰ εἴδωλα, ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων καὶ δαιμόνια ἀκάθαρτα als summarisches Urteil.



als die Hälfte seiner ganzen Abhandlung ausfüllt. Hierdurch wird für die Lehre des Theophilus gar nichts gewonnen. M. E. ist das Wenige, das ich genannt habe, gerade genug.

Zwei weitere wesentliche Momente im Gottesbegriff gewinnt Theophilus aus dem Worte „θεός“. Die Etymologie muſs hier seiner Theologie als Sklavin dienen. Uns hat nicht die Vergewaltigung etymologischer Methode zu interessieren, sondern das Doppelte, das er aus dem Worte „θεός“ entwickelt. I, 4 2: θεὸς δὲ λέγεται διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ ἀσφαλείᾳ, καὶ διὰ τὸ θέειν· τὸ δὲ θέειν ₃ἐστὶν τὸ τρέχειν καὶ κινεῖν καὶ ἐνεργεῖν καὶ τρέφειν καὶ προνοεῖν καὶ κυβερνᾶν καὶ ζωοποιεῖν τὰ πάντα. Aus der Gegenüberstellung des τεθεικέναι und θέειν ergibt sich für das τεθεικέναι das Moment des Liegens, des Ruhens in Gott. Das Perfektum hat den Wert des Präsens. Gott ist das στερεόν, die Basis, die unveränderlich und darum absolut sicher ist (ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ ἀσφαλείᾳ). Er ist der Grund, auf dem alles und in dem alles gelegen ist und bleibt. Mit dem θέειν hingegen ist die Energie gemeint, die bewegende Kraft, wie sie sich einmal in dem τρέχειν, κινεῖν, ἐνεργεῖν als allgemein wirkend erweist und dann in dem Vierfachen sich besonders betätigt als lebenschaffend und lebenerhaltend (ζωοποιεῖν und τρέφειν[1]), als regierend und vorsorgend wirkend (κυβερνᾶν und προνοεῖν). Faſst das τεθεικέναι Gott mehr objektiv, nennt das θέειν ihn das Subjekt alles Lebens, und können die allgemeinen Ausdrücke τρέχειν, κινεῖν, ἐνεργεῖν auf ein neutrales Subjekt bezogen werden, beweisen die vier letzten deutlich, daſs Theophilus die Steigerung vom Neutralen zum Persönlichen vollzogen hat.

Scheinbar lehrt hier Theophilus Pantheismus. Scheidet man den Pantheismus in die beiden groſsen Klassen des orientalischen, nach dem die Welt in Gott untergeht, und des occidentalischen, nach dem Gott in der Welt untergeht, so könnte man sich auf beide für Theophilus berufen. Weist nicht das τεθεικέναι auf den orientalischen und das θέειν auf den occidentalischen? Aber gerade dies, daſs man beide Arten für des Theophilus Gotteslehre in Anspruch nehmen kann,

1) cf. I, 7 8.

veranlaſst mich, irre zu werden an einer eventuell pantheistischen Lehrweise des Theophilus. Ich gebe gern zu, daſs er mit diesem seinen τεθεικέναι wie θέειν in bedeutende Nähe des Pantheismus gerät, aber ich erkläre sie mir aus dem Bildungsgange dieses Mannes. Mir ist zur Gewiſsheit geworden, daſs Theophilus als Heide Stoiker war. — Es gibt manchen entscheidenden Beweis für diese Behauptung; doch der Zweck wie Rahmen dieser Abhandlung verbietet seine Nennung. — Ein Streben, ein Ziel verfolgt Theophilus, die Feststellung des für ihn unanfechtbaren Satzes: Gott ist der Grund alles Seins und die alleinige Kraft alles Lebens. Gott der Eine ist für alles Existierende das Ein und das Alles. Dies Streben, alles auf ihn zurückzuführen und nur durch ihn und in ihm gehalten zu wissen, bringt ihn in den Verdacht pantheistischer Lehrweise.

Ist Gott aber Grund und Kraft alles kreatürlichen Seins wie Lebens, so muſs das Sein er selbst sein: ἄναρχὸς δέ ἐστιν, ὅτι ἀγένητός ἐστιν. ἀναλλοίωτος δέ, καθότι ἀθάνατός ἐστιν.[1]) Ohne Anfang, weil ungeschaffen, ohne Veränderung, weil unsterblich; das sind die beiden Attribute, die das Sein fordert, Ewigkeit und Unveränderlichkeit, denn τὸ γὰρ γενητὸν τρεπτὸν καὶ ἀλλοιωτόν, τὸ δὲ ἀγένητον ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον.[2])

Wie für Gott, den ἀγένητος oder ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων[3]), jede Schranke der Zeit fällt, so auch jede Einschlieſsung durch den Raum. Der Mensch, in seinen sinnlichen Wahrnehmungen durch Zeit und Raum gebunden, kann eben Gott nicht schauen, da dieser ἀχώρητος ist.[4]) Diese Erhabenheit über den Raum fordert Theophilus für Gott den πατὴρ τῶν ὅλων: II, 22 2—4: ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων ἀχώρητός ἐστιν καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὑρίσκεται· οὐ γάρ ἐστιν τόπος τῆς καταπαύσεως αὐτοῦ. Mit dieser Stelle ist nun keineswegs I, 4 6—7 in Einklang zu bringen: παντοκράτωρ δὲ ὅτι αὐτὸς τὰ πάντα κρατεῖ καὶ ἐμπεριέχει. τὰ γὰρ ὕψη τῶν οὐρανῶν καὶ τὰ βάθη τῶν ἀβύσσων καὶ τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ἐστιν, καὶ οὐκ ἔστιν τόπος τῆς καταπαύσεως αὐτοῦ. Zweimal verwendet Theophilus die Sentenz οὐκ

1) I, 4 1. cf. III, 30 8: τοῦ ἀφθάρτου καὶ μόνου θεοῦ. 2) II, 4 12. 3) II, 10 3. 4) I, 5 3: διὰ τὸ αὐτὸν ἀχώρητον εἶναι.

ἔστιν ... καταπαύσεως αὐτοῦ, und zwar in Anlehnung an Jes. 66 1: καὶ ποῖος τόπος τῆς καταπαύσεώς μου; Ich möchte dies τόπος τῆς καταπαύσεως αὐτοῦ an beiden Theophilusstellen verschieden fassen. Der Zusammenhang will mir dies jedesmal verlangen. In erstgenannter Stelle fasse ich den Gen. als Gen. subj., das gebietet: 1. ἀχώρητός ἐστιν und 2. ἐν τόπῳ οὐχ εὑρίσκεται. Es gibt keinen Ort, da Gott weilt. In der 2. Stelle erkläre ich den Gen. als Gen. obj: wo gibt es einen Ort, der nicht in Gott ruhe! Dies fordert m. E. 1. πάντα ἐμπεριέχει, 2. τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ἐστιν, 3. das den ganzen Ausspruch beherrschende und darum an der Spitze stehende παντοκράτωρ. Ist diese zwiefache Deutung aber richtig, so hat Theophilus den Begriff des transscendenten und immanenten Gottes. Diesen Gedanken der Immanenz lehrt noch in klarster Weise II, 3 10—15: θεοῦ δὲ τοῦ ὑψίστου καὶ παντοκράτορος καὶ τοῦ ὄντως θεοῦ τοῦτό ἐστιν μὴ μόνον πανταχόσε εἶναι, ἀλλὰ καὶ πάντα ἐφορᾶν καὶ πάντων ἀκούειν, ἔτι μὴν μηδὲ τὸ ἐν τόπῳ χωρεῖσθαι· εἰ δὲ μή γε, μείζων ὁ χωρῶν τόπος αὐτοῦ εὑρεθήσεται· μεῖζον γάρ ἐστιν τὸ χωροῦν τοῦ χωρουμένου· θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται, ἀλλὰ αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων. Ein doppeltes Neue führt dieser Satz ein: 1. die Immanenz ist eine wirksame Gegenwart, zur Immanenz gehört unbedingt die Providenz = πάντα ἐφορᾶν καὶ πάντων ἀκούειν, und 2. die Immanenz ist nicht pantheistisch zu fassen = μεῖζον γάρ ἐστιν .... θεὸς οὐ χωρεῖται. Somit wird indirekt die Transscendenz gewahrt, zugleich aber schliefst sich diese Stelle in glatter Weise an die beiden eben genannten an und gibt das zusammenfassende Urteil vom transscendent-immanenten Gotte.

Den ewigen, unveränderlichen, überräumlichen, allgegenwärtigen und allmächtigen Gott bezeichnet Theophilus schliefslich als αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ὢν καὶ ἀνενδεὴς ὤν.[1]) Nicht die negative Bestimmung ἀνενδεής, wie sie durch das später folgende ὁ ἀγένητος οὐδενὸς προσδεῖται[2]) und durch den Vergleich mit dem Menschen genügend erklärt wird, ist von Bedeutung, sondern das αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ὤν. Durch das darauffolgende ἀνενδεὴς ὤν, das ich mit „frei von allen Bedürfnissen, deren

1) II, 10 2. 2) II, 10 5.

der γενητός in seiner geistigen wie leiblichen Entfaltung nicht entraten kann", übersetze, will mir dies αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ὤν einzig und allein zu erklären sein. Ohne den Raum, ohne seine Existenzstätte, ist der Mensch unmöglich. Der Raum ist eben eines seiner notwendigsten Bedürfnisse. Gott aber ist ein ἀνενδεής, er ist sich selbst genug (= οὐδενὸς προσδεῖται), und darum bedarf er keines τόπος. Er ist sein eigener Ort, auf dem er steht, mithin ist er auch frei von dieser Bedingung. Der ἀγένητος, der ἀναλλοίωτος, der οὐκ ἐν τόπῳ χωρούμενος ist ein αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος, d. h. er ist der „Unbedingte". So ergibt sich mir die Deutung: er ist der Unbedingte, weil er sich selbst genug ist. Jedoch mit diesem Unbedingtsein ist die Grenze des Gottesbegriffes überschritten; Gott der Unbedingte eignet der Gottesidee.

Wie alle metaphysischen Bestimmungen dem einen positiven Grundgedanken, der Entschränkung Gottes aus allem zeitlichen, endlichen und darum vergänglichen Sein dienen, so bezwecken alle ethischen Bestimmungen ein unbedingtes Frei- und Fernhalten des göttlichen Wesens von allem Bösen.

Gott und das Böse sind nach Theophilus unvereinbar. Zunächst weist er die Urheberschaft Gottes für das Böse endgültig ab: οὐ γάρ τι κακὸν ἀρχῆθεν γέγονεν ἀπὸ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ πάντα καλὰ καὶ καλὰ λίαν.[1]) Ist aber alles nur gut aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, so mufs auch der Urheber des Bösen ursprünglich gut gewesen sein, daher: ἄγγελος γὰρ ἦν ἐν πρώτοις[2]) (ὁ σατάν). Dieser ἄγγελος löste sich von Gott, lief ihm gleichsam davon. Daher führt er auch den Namen δράκων, denn δράκων καλεῖται διὰ τὸ ἀποδεδρακέναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ θεοῦ.[3]) Durch seine auf freier Entschliefsung (das liegt implicite in dem ἀποδεδρακέναι) beruhende Lossagung von Gott wird er aus einem ἄγγελος ein δαίμων κακοποιός, ὁ καὶ σατὰν καλούμενος.[4]) Die Triebfeder seines gesamten Handelns ist der φθόνος.[5]) Von ihm getrieben (φθόνῳ φερόμενος)[5]) hat er einen Kain zum Brudermörder gemacht[5]) und somit den Tod in diese Welt für alle Zeit eingeführt.[5]) Durch ihn ist Eva zur ἀρχηγὸς

---

1) II, 17 7. 2) II, 28 15. 3) II, 28 15. 4) II, 28 12. 5) II, 29 7–8.

ἁμαρτίας[1]) geworden, und seitdem wirkt er bis in diese Zeit verführend in den Menschen, die von ihm besessen sind.[2])

Nur dieses Wenige ist uns von der Dämonologie des Theophilus erhalten. Dafs er weit mehr über sie zu sagen gewufst, bezeugt er selbst: καὶ τὰ μὲν περὶ τούτου πολὺς ὁ λόγος· καὶ γὰρ ἐν ἑτέροις ἡμῖν γεγένηται ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος.[3])

Wie der Satan den Menschen zur Sünde verführt, so bringt der Mensch das Verhängnis des Bösen über die unvernünftige Kreatur: ἡ δὲ ἁμαρτία ἡ περὶ τὸν ἄνθρωπον κεκάκωκεν αὐτά (= ζῷα)· τοῦ γὰρ ἀνθρώπου παραβάντος καὶ αὐτὰ συμπαρέβη.[4]) Zwar ist die unvernünftige Kreatur nicht zur Verantwortung heranzuziehen, wohl aber der Mensch, der auch der Versuchung Satans nur mit Willen sich ergibt. Denn οἱ σώφρονες ἄνθρωποι ἀπέχονται πάσης αἰσχρᾶς ἡδονῆς καὶ ἐπιθυμίας κακῆς.[5])

Drei ethische Bestimmungen gewinnt Theophilus aus dem Verhältnis wie Verhalten Gottes gegenüber dem Bösen. Von dem mit Unreinheit besudelten kreatürlichen Sein schliefst Theophilus auf den reinen, heiligen Gott. Darum lehrt er auch, dafs der Heilige und Reine nie in Berührung mit dem Sündlichen kommen darf[6]), da er sonst die Reinheit verlieren würde. Heilig und unrein schliefsen sich gegenseitig aus. Deshalb fordert er auch von dem Menschen, der sich Gotte nahen will, eine Reinigung von jedweder Befleckung.[7]) Aus der Reaktion Gottes des Heiligen gegen das Böse findet Theophilus den Begriff des gerechten Gottes. Seine Gerechtigkeit steigert sich ihm zur ὀργή gegen den Schlechten, den sie vernichtet. Es ist der Kampf gegen das Böse, der sich in der Bestrafung des Urhebers des Bösen den Sieg erringt. Noch eine dritte Eigenschaft Gottes gewinnt Theophilus aus dem göttlichen Verhalten gegenüber dem Bösen. Es ist die Güte Gottes, die ihn zum ἐλεήμων und οἰκτίρμων macht. Beides gehört nach Theophilus zusammen: ἀγαθὸς ὢν καὶ οἰκτίρμων.[8])

Ist der heilige, gerechte und gütige Gott frei von Leidenschaften? Eine negative Antwort gibt Theophilus: θεὸν οὐ

1) II, 28 11. 2) II, 28 12: ἕως καὶ τοῦ δεῦρο ἐνεργῶν ἐν τοῖς ἐνθουσιαζομένοις ὑπ' αὐτοῦ ἀνθρώποις. 3) II, 28 15—16. 4) II, 17 7. 5) II, 12 16. 6) cf. oben S. 14. 7) I, 2 12. 8) I, 3 1; III, 11 1.



χρὴ ὑφ' ἡδονῆς νικᾶσθαι, ὅπου γε καὶ οἱ σώφρονες ἄνθρωποι ἀπέχονται πάσης αἰσχρᾶς ἡδονῆς καὶ ἐπιθυμίας κακῆς.[1]) Sofern die Leidenschaft nur in leiser Beziehung zum κακόν steht, ist sie bei Gott ausgeschlossen. Das ist das Negative, aber das Positive ist doch ebenso klar: Theophilus kennt in Gott Leidenschaften. Auf Grund der δικαιοσύνη und ὀργή darf ich wohl behaupten: unter den Leidenschaften sind die urplötzlich hervortretenden, in gesteigertem Maſse zur Entfaltung kommenden Eigenschaften Gottes zu verstehen. Es sind die Daseinsbeweise und -behauptungen des Einen Gottes gegenüber der ihn negierenden und verachtenden Welt. Mithin sind diese göttlichen Leidenschaften nicht bloſs möglich, sondern sogar notwendig.

Es ist nur folgerichtig, daſs Theophilus aus den ethischen Bestimmungen Gottes, oder was dasselbe bedeutet, des göttlichen Willens das Verpflichtetsein des Menschen zur Führung eines Lebens in der μετάνοια, δικαιοσύνη und σεμνότης[2]) ableitet. Der Begriff des heiligen, gerechten und gütigen Gottes leitet das menschliche Denken und Wollen. Das bestätigt Theophilus mit den Worten: διδάσκει ἡμᾶς τὸ μὴ ἁμαρτάνειν ἔργῳ, ἀλλὰ καὶ μέχρι ἐννοίας, τὸ μηδὲ τῇ καρδίᾳ ἐννοηθῆναι περί τινος κακοῦ.[3])

Eine zusammenfassende Aussage bilde den Schluſs der Erörterung des Gottesbegriffs: καθάπερ ὁ ἥλιος πλήρης πάντοτε διαμένει μὴ ἐλάσσων γινόμενος, οὕτως πάντοτε ὁ θεὸς τέλειος διαμένει, πλήρης ὢν πάσης δυνάμεως καὶ συνέσεως καὶ σοφίας καὶ ἀθανασίας καὶ πάντων τῶν ἀγαθῶν.[4]) Durch den Vergleich Gottes mit dem Menschen unter Heranziehung der beiden Gestirne, der Sonne als des Typus für Gott und des Mondes als des Typus für den Menschen, gelangt Theophilus zum τέλειος θεός. Den Inhalt des τέλειος bildet die Zusammenfassung aller metaphysischen und ethischen Bestimmungen

---

1) II, 12 16. 2) III, 11—15. 3) III, 13 1—2. cf. die Furcht solches Leitens: III, 15 5—10: παρ' οἷς σωφροσύνη πάρεστιν, ἐγκράτεια ἀσκεῖται, μονογαμία τηρεῖται, ἁγνεία φυλάσσεται, ἀδικία ἐκπορθεῖται, ἁμαρτία ἐκριζοῦται, δικαιοσύνη μελετᾶται, νόμος πολιτεύεται, θεοσέβεια πράσσεται, θεὸς ὁμολογεῖται, ἀλήθεια βραβεύει, χάρις συντηρεῖ, εἰρήνη περισκέπει, λόγος ἅγιος ὁδηγεῖ, σοφία διδάσκει, ζωὴ βραβεύει, θεὸς βασικεῖ. 4) II, 15 7—8.



Gottes, wie dies πλήρης ὢν κτλ. zeigt. So ist dies kein neues Merkmal im Gottesbegriff, sondern nur das Endurteil, das Facit.

Dem Facit des Theophilus werde das Facit dieses Paragraphen hinzugefügt. In vier kurzen Sätzen läfst sich der Gottesbegriff des Theophilus darlegen:

1. Der Eine, wahrhaft existierende Gott ist als alleiniges Sein Grund und Kraft alles kreatürlichen Seins.
2. Gegenüber dem kreatürlichen Sein mit seiner Endlichkeit und mit seiner aus der Verbindung mit dem Bösen hervorgegangenen Unreinheit ist er der Erhabene.
3. Obwohl transscendent ist er doch immanent.
4. Er ist der Unbedingte.

§ 6. Die Gottesidee.

Ist die Idee der in seiner Vollkommenheit gedachte Begriff[1]), so wird der Gottesbegriff, wenn der gesamte Gehalt der Gottesvorstellung zum Ausdruck gebracht werden soll, erst in der Gottesidee seinen notwendigen, ja alleinigen Abschlufs erhalten. Gott ist die absolute Persönlichkeit, das ist die Gottesidee. Für die Darstellung der Gotteslehre eines Theophilus gestaltet sich die Frage so, ob Theophilus überhaupt die Gottesidee kennt, oder ob sich bei ihm eine der Gottesidee nahe kommende Erfassung des göttlichen Wesens vorfindet.

Von entscheidender, ausschlaggebender Bedeutung in der Beantwortung dieser Frage ist das 3. Kapitel des 1. Buches. Seinen Inhalt mufs ich deshalb vorausschicken, weil die Bejahung der theophilischen Gottesidee mit der Auffassung dieses Kapitels steht oder fällt: ἐρεῖς οὖν μοι· σὺ ὁ βλέπων διήγησαί μοι τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ. ἄκουε, ὦ ἄνθρωπε· τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἄῤῥητον καὶ ἀνέκφραστόν ἐστιν, μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις ὁραθῆναι. δόξῃ γάρ ἐστιν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπερινόητος, ἰσχύϊ ἀσύγκριτος, σοφίᾳ ἀσυμβίβαστος, ἀγαθοσύνῃ ἀμί-

1) cf. Trendelenburg: Logische Untersuchungen. II. Bd., S. 508: Der Begriff wird zur Idee, wenn er zunächst in der Bestimmung des höheren Zweckes oder zuletzt im Lichte des Unbedingten erscheint.



μητος, καλοποιΐᾳ ἀνεκδιήγητος. εἰ γὰρ φῶς αὐτὸν εἴπω, ποίημα αὐτοῦ λέγω· εἰ λόγον εἴπω, ἀρχὴν αὐτοῦ λέγω· νοῦν ἐὰν εἴπω, φρόνησιν αὐτοῦ λέγω· πνεῦμα ἐὰν εἴπω, ἀναπνοὴν αὐτοῦ λέγω· σοφίαν ἐὰν εἴπω, γέννημα αὐτοῦ λέγω· ἰσχὺν ἐὰν εἴπω, κράτος αὐτοῦ λέγω· δύναμιν ἐὰν εἴπω, ἐνέργειαν αὐτοῦ λέγω· πρόνοιαν ἐὰν εἴπω, ἀγαθοσύνην αὐτοῦ λέγω· βασιλείαν ἐὰν εἴπω, δόξαν αὐτοῦ λέγω· κύριον ἐὰν εἴπω, κριτὴν αὐτὸν λέγω· κριτὴν ἐὰν εἴπω, δίκαιον αὐτὸν λέγω· πατέρα ἐὰν εἴπω, τὰ πάντα αὐτὸν[1]) λέγω· πῦρ ἐὰν εἴπω, τὴν ὀργὴν αὐτοῦ λέγω.

Auf Grund des διήγησαί μοι το εἶδος τοῦ θεοῦ und des τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ ἄῤῥητον καὶ ἀνέκφραστόν ἐστιν ist zwar zunächst als Meinung des Theophilus zu konstatieren, dafs eine dem Wesen Gottes wirklich entsprechende Definition nicht gegeben werden kann. Drei Gründe führt er hierfür an: 1. Auf Unendliches sind endliche Bestimmungen nicht anwendbar (δόξῃ γάρ ἐστιν ἀχώρητος ... καλοποιΐᾳ ἀνεκδιήγητος); 2. omnis determinatio est quaedam negatio (εἰ γὰρ φῶς αὐτὸν εἴπω ... ὀργὴν αὐτοῦ λέγω); 3. für die Organe sinnlicher Wahrnehmung ist Gott unfafsbar (μὴ δυνάμενον ... ὁραθῆναι). Das dürfte der erste Eindruck sein, den ein flüchtiges Lesen dieser Zeilen erhält. Allein in diesem Negativen liegt implicite bedeutendes Positive. Die Aussage δόξῃ γάρ ἐστιν κτλ. enthält noch das andere: Gottes Ehre, Gröfse, Erhabenheit, Kraft, Weisheit, Güte und Gnade gehen deshalb über alle menschlichen Begriffe hinaus, weil sie unbeschränkt sind. Sind diese aber unbeschränkt, dann ist auch Gott unbeschränkt.

Enthält der Begriff des Absoluten die beiden Merkmale der Unbedingtheit und Unbeschränktheit, so ist dies Doppelte auch von Theophilus gelehrt. Bereits in der Darlegung seines Gottesbegriffes war das Moment des Unbedingten gefunden. Dort also die Unbedingtheit und hier die Unbeschränktheit, Theophilus hat den Begriff des Absoluten.

Auf Grund des bei Theophilus vorhandenen Begriffs des Absoluten wage ich zu behaupten, dafs er auch die Gottesidee hat. Ich übersetze εἶδος τοῦ θεοῦ mit „Gottesidee". Das μὴ δυνάμενον

---

1) zu ergänzen ποιήσαντα. cf. Ueberweg-Heinze: Grundriß der Geschichte der Philosophie. 1898. II. Bd., S. 60.

ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις ὁραθῆναι gebietet die Abweisung der Übersetzung: Ansehen, Gestalt und somit Beschaffenheit, Art; die aristotelische Auffassung als Form gegenüber der Materie ist ebenfalls unmöglich; es bleibt nur diese eine Deutung „Idee“. Die Auffassung Gottes als des Absoluten diktiert ihm die Worte ἀνέκφραστον καὶ ἄῤῥητόν ἐστιν τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ.[1]) Die Gottesidee, wie er sie in ihrer allumfassenden Vollkommenheit erfaſst hat, ist ihm innerer Wissensbesitz. Den adäquaten Ausdruck für dieses Wissen findet er nicht, darum sucht er durch möglichst ausführliche Umschreibung den Leser ahnen zu lassen, was er gern sagen möchte.

Und doch, er hat die Gottesidee nur zur Hälfte. Gott als Person kennt er nicht. Aus der Bezeichnung Gottes als κύριος, δημιουργός, ποιητής, κτίστης und selbst πατήρ nicht ausgenommen, sofern es in διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν πρὸ τῶν ὅλων[2]) seine Deutung erhält, auf die Annahme eines persönlichen Gottes zu schlieſsen, wäre grundfalsch. Es ist dies Anthropomorphismus im weiteren Sinne. Etwas näher kommt Theophilus dem Begriffe der Person Gottes, wenn er ihn als παιδευτής und πατὴρ τῶν δικαίων oder als κριτὴς καὶ κολαστὴς τῶν ἀσεβῶν bezeichnet. Das Gleiche gilt von dem göttlichen προνοεῖν, τρέφειν, κυβερνᾶν, ζωοποιεῖν. Das Höchste, was Theophilus in dieser Hinsicht ausgesprochen hat, ist m. E. in dem göttlichen Vermögen des ποιεῖν λογικόν, ἔμπνουν, αἰσθητικόν[1]) enthalten. Wird diesem letzteren noch der ἐλεύθερος καὶ αὐτεξούσιος ἄνθρωπος hinzugefügt, so ergeben sich ohne weiteres die beiden Begriffe der Selbstbestimmung und des Selbstbewuſstseins. Es ist aber noch eine groſse Denkarbeit notwendig, diese beiden Momente in der Einheit der Person zu einem für sich und in sich abgeschlossenen Ganzen zu vereinen und diesen gewonnenen neuen Begriff auf Gott zu übertragen und, in Einklang mit dem Begriff des Absoluten gesetzt, zur göttlichen absoluten Person zu erheben.

---

1) Groß' Auffassung: Gotteslehre S. 23 der Worte: τὸ μὲν εἶδος . . . ὁραθῆναι = „Die Aussage eines εἶδος Gottes ist durch ἄῤῥητον und ἀνέκφραστον wieder aufgehoben. Gott mag — als Person gedacht — eine überirdische Gestalt haben; aber Menschen können sie nicht beschreiben“, dürfte wohl unhaltbar sein, zum mindesten nicht erschöpfend. 2) II, 4 4–5.

Mit der Gottesidee als der absoluten Persönlichkeit ist allem menschlichen Denken über Gott die Grenze gesetzt, bis zu der es gelangen kann, die es aber nie überschreiten wird, ja kann. Dies von einem Theophilus zu fordern, wäre unbillig. Mit seiner Erkenntnis steht er gerade hoch genug. Die Antike hat kein Wort für Person, doch wohl offenkundiger Beweis, dafs ihr auch der Begriff fehlt. Bei Theophilus fehlt auch der Name, aber der Begriff bahnt sich bei ihm an. So bleibt das oben genannte Urteil bestehen: Theophilus hat nur die halbe Gottesidee, aber schon genug, dafs er überhaupt Gottesidee hat.

Ich war gezwungen, den Weg der Erörterung des Gottesbegriffs und der Gottesidee allein zu gehen, da ich in der Abhandlung von Grofs auch nicht den geringsten Ansatz zu solcher Behandlung des Stoffes fand.

II. Die Logoslehre.

§ 7. Gliederung des Stoffes.

Habe ich in der Darstellung der theophilischen Theologie zu meinem Bedauern ganz auf eine Heranziehung der gleichen Abhandlung von Grofs verzichten müssen, da sie fast nur registrierend den Stoff behandelt und somit ein tieferes Eingehen in die erforderlichen Fragen verschmäht, so mufs ich zur Feststellung der Logoslehre seine Dissertation über die Weltentstehungslehre des Theoph. v. Ant. ausschliefslich heranziehen. Die von ihm gefundenen Resultate sind meiner Ansicht nach so zwingend, dafs ich mich zu ihnen nur bekennen kann. Jede Logologie ist nur aus der Theologie zu verstehen. Das empfand auch Grofs, und darum hat er seiner Logoslehre einen allerdings sehr kurzen Abrifs der Theologie vorausgeschickt. Im direkten Anschlufs an Theophilus behandele ich diese Lehre nach den beiden Gesichtspunkten:

1. Gott der Absolute ist sich selbst genug, ihm eignet der λόγος ἐνδιάθετος;
2. Gott der Erhabene über Raum und Zeit bedarf für seine Beziehung zur Endlichkeit des λόγος προφορικός.

Diese beiden Leitsätze sind nicht willkürlich aufgestellt, Theophilus fordert dies selbst. Für Satz 1 gilt als Beleg II, 10 5—6: ὁ δὲ ἀγένητος οὐδενὸς προσδεῖται, ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, und für Satz 2 steht der erforderliche Beweis in II, 22 2—4: ὁ μὲν **θεὸς** καὶ πατὴρ τῶν ὅλων ἀχώρητός ἐστιν καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὑρίσκεται· οὐ γάρ ἐστιν τόπος τῆς καταπαύσεως αὐτοῦ. ὁ δὲ **λόγος αὐτοῦ** . . . . . παρεγίνετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ὡμίλει τῷ Ἀδάμ und in II, 22 16: ὁπόταν βούληται ὁ πατὴρ . . . πέμπει αὐτὸν (= λόγον) εἴς τινα τόπον, ὃς παραγινόμενος καὶ ἀκούεται καὶ ὁρᾶται, πεμπόμενος ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἐν τόπῳ εὑρίσκεται.

§ 8. Gott dem Absoluten eignet der *λόγος ἐνδιάθετος*.

Theophilus, dem ehemaligen Stoiker, ist die Lehre vom λόγος ἐνδιάθετος wohl bekannt. Sie reiht er seiner nunmehr christlich gewordenen Anschauung ein, gestützt auf das johanneische Prologwort: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν.[1]) Ihm entnimmt er die Lehre von der göttlichen Immanenz dieses Logos, wie seine eigene Exegese gerade dieser Johannesstelle zeigt: δεικνύς, ὅτι ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος.[2]) Dieses ἐν αὐτῷ ist identisch mit seinen Aussagen über das Sein des λόγος: ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις[3]) oder ἐν καρδίᾳ θεοῦ[4]) und zwar διὰ παντός.[4]) Gewifs anthropomorphe Äufserungen, aber sie dienen zur Hervorhebung des Satzes: ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ.[5]) Ist der λόγος ἐνδιάθετος in dem absoluten Gotte, so ist er selbst Gott = θεὸς οὖν ὁ λόγος[6]) Doch dies gilt nur für den λόγος, sofern er ἐνδιάθετος ist.

Grofs weist zwar eine Gleichsetzung des Namens θεός mit dem Namen des λόγος ab und erklärt genannte Stelle als blofse Wiederholung des Johanneszitats.[7]) Meine Auffassung von der

1) II, 22 14. 2) II, 22 14. 3) II, 10 6. 4) II, 22 8. 5) II, 10 9. 6) II, 22 15. 7) a. a. O. S. 48.

Bezeichnung des λόγος als θεός möchte ich hiermit begründen. Mit dem ἔπειτα λέγει im Anschlufs an seine oben genannte Exegese von Joh. 1_1 will Theophilus sicher eine neue, das Bisherige erweiternde Aussage der Schrift anführen. Das Neue lautet: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος· πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν.[1]) Diesem Schriftwort folgt genau so wie dem ersten Zitat die Auslegung des Theophilus: θεὸς οὖν ὢν ὁ λόγος[2]) καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκώς[2]), ὁπόταν βούληται ὁ πατὴρ . . . πέμπει αὐτὸν . . .[3]) = zwar Gott wohl der Logos und doch aus Gott hervorgegangen; die Partizipia vertreten adversative Sätze. So liest Theophilus aus der 2. Johannesstelle die Lehre vom λόγος ἐνδιάθετος (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος = θεὸς οὖν ὢν ὁ λόγος) und vom λόγος προφορικός (πάντα δι' αὐτοῦ . . . = καὶ (= aber auch) ἐκ θεοῦ πεφυκώς) heraus. Diesem immanenten Logos, oder schärfer gesagt, solange der λόγος noch immanent ist, gebührt die Bezeichnung, ja Gleichsetzung mit θεός. Die Berufung Grofs'[3]) auf I, 3 4: εἰ λόγον εἴπω, ἀρχὴν αὐτοῦ λέγω[4]) hat nur für den λόγος προφορικός Gültigkeit, denn διὰ τῆς ἀρχῆς γεγενῆσθαι τὸν οὐρανόν.[5])

Seit Uranfang (πρὸ γάρ τι)[6]) hat Gott an dem λόγος ἐνδιάθετος einen σύμβουλος[6]), da dieser sein νοῦς[6]) und seine φρόνησις[6]) ist. Aus der Zusammenstellung von νοῦς und φρόνησις als Verstand und Denken, als Potenz und ihre Anwendung, ist deutlich die stoische Anschauung vom λόγος als Vernunft zu erkennen. Und doch ist hier, wie überhaupt in seiner gesamten Logoslehre eine Fortbildung der ursprünglichen Lehre zu bemerken. Schreibt die Stoa den λογ. ἐνδιαθ. wie προφορ. nur dem Menschen zu und bestimmt den ersteren als „einen Teil der allgemeinen Vernunft, welcher in dem einzelnen Menschen wohnt"[7]), so läfst Philo, auch wenn er es nicht besonders ausspricht, den analogen Schlufs von dem menschlichen λόγος mit seiner Zweiteilung auf den göttlichen zu.[8]) Die dritte

---

1) II, 22 15. 2) II, 22 15—16. 3) a. a. O. S. 48. 4) I, 3 4. 5) II, 13 8. 6) II, 22 8, 9. 7) Heinze: Logoslehre S. 140. 8) Heinze: a. a. O. S. 231—5, cf. S. 231—2: Da der Logos im Menschen nur ein Abbild des göttlichen ist, so hat es schon von vornherein eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß diese Zweiteilung in dem göttlichen zu finden sein werde.

Stufe in der Entwickelung der Logoslehre bezeichnet dann Theophilus, der den λόγος ἐνδιαθ. und προφορ. ohne weiteres der Gottheit zuschreibt. Nach ihm ist dieser λόγος ἐνδιαθ. die göttliche Vernunft, die Fähigkeit der Überlegung.

§ 9. Gott der Erhabene über Raum und Zeit bedarf für seine Beziehung zur Endlichkeit des *λόγος προφορικός.*

Gegenüber dem λογ. ἐνδιαθ., der — weil in Gott immanent — selbst Gott genannt wird, ist der λόγος προφορικός eine Schöpfung Gottes: ἐκ θεοῦ πεφυκώς[1]) und ὁ θεὸς . . . ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος.[2]) Als solch Geschöpf Gottes ist er natürlich nicht ewig, wenn auch πρὸ τῶν ὅλων[3]) geschaffen, und so gebührt ihm unter allem der Ehrenplatz des πρωτότοκος πάσης κτίσεως.[4]) Hierzu kommt noch eine andere Sonderstellung. Es ist dies sein bleibender Zusammenhang mit Gott: οὐ κενωθεὶς αὐτὸς (= ὁ θεὸς) τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν.[5])

Wodurch bleibt der λόγος προφορικός in Zusammenhang mit Gott? Grofs stellt diese Frage gar nicht auf, sondern konstatiert blofs die Tatsache dieser Theophiluslehre, indem er sich auf Kefersteins Darstellung der Lehre Philos von den Mittelwesen beruft.[6]) Ich möchte zur Beantwortung der gestellten Frage zunächst auf die von Grofs unbeachtet gelassenen Worte: ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν[7]) und ὁπόταν βούληται ὁ πατὴρ . . . πέμπει αὐτὸν εἴς τινα τόπον . . . verweisen.[8]) Beide Worte, ὁπότε und ὁπόταν, haben iterative Bedeutung = so oft, jedesmal wenn. Jedesmal wenn Gott nach seinem Willensratschlufs schaffen wollte, da zeugte er τοῦτον τὸν λόγον προφορικόν, und jedesmal wenn Gott wollte, schickte er diesen Logos dorthin oder dahin. Liegt hier nicht der Gedanke ausgesprochen, dafs stets nur für die jeweilige nach Gottes Willensratschlufs zu vollziehende Handlung der Logos aus dem λογ. ἐνδιαθ. in den λογ. προφορικός heraustritt oder, mit anderen Worten, in die Art eines ὑπουργός tritt und dann nach

1) II, 22 15. 2) II, 10 6. 3) II, 10 6. 4) II, 22 10. 5) II, 22 11–12.
6) Groß: Weltentstehungslehre S. 25. 7) II, 22 9. 8) II, 22 16.

vollzogener Handlung in Gott zurückkehrt? Diese Anschauung wollen mir die scheinbar so unbedeutenden und doch so entscheidenden Tempora stützen: 1. εἶχεν in: πρὸ γάρ τι τοῦτον (= λογ. ἐνδιαθ.) εἶχεν σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα[1]) und 2) ἔσχεν in: τοῦτον τὸν λόγον (= προφορικόν) ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγεννημένων...[2]) Ein Zwischenstadium, wenn ich so sagen darf, zwischen λογ. ἐνδιαθ. und λογ. προφ. bildet der λόγος-ἀρχή. In klarer Weise hat Grofs nachgewiesen[3]), dafs unter ἀρχή Idee zu verstehen ist. Es ergibt sich mir als Anschauung des Theophilus: Der λογ. ἐνδιαθ. als göttliche Kraft der Überlegung schafft das Urbild. Dies ist zwar noch ein innergöttlicher Vorgang, der aber in gewissem Sinne konkrete Gestalt annimmt. Der λογ. προφ. setzt dann die Idee in die Wirklichkeit, ins Dasein um. So möchte ich sagen, der λόγος-ἀρχή ist das Bindeglied, die Klammer, durch die der λόγος προφορικός mit dem θεός stets zusammenbleibt.

Der die Idee in die Wirklichkeit umsetzende λόγος προφορικός ist keineswegs der Weltschöpfer. Der δημιουργός, der ποιητὴς τοῦ παντός ist und bleibt Gott, der λογ. προφ. ist eben nur der ὑπουργός, daher erklärt sich auch diese besondere Hervorhebung: δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν[4]) oder πάντα γὰρ λόγῳ ποιήσας ὁ θεός[5]) oder πάντων δι' αὐτοῦ δεδημιουργημένων.[6])

Dies ist die eine Gedankenreihe in der theophilischen Logoslehre. Ich möchte sie mit dem Kennwort: λόγος-ἀρχή-ὑπουργός versehen. Die zweite bietet sich mir mit zwingender Notwendigkeit als λόγος-φωνή-ὁμιλῶν τοῖς ἀνθρώποις. Beide Gedankenreihen ergeben sich dem Theophilus aus der grofsen Zweiteilung: Gott und das Universum und Gott und der Mensch.

Es besteht ein Verkehr zwischen Gott und dem Menschen. Dieser vollzieht sich zwar nicht direkt — das verbietet Gottes Erhabenheit über Zeit und Raum — wohl aber indirekt durch den λόγος-φωνή: ὁ λόγος αὐτοῦ ... ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς ... παρεγίνετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ὡμίλει τῷ Ἀδάμ[7]) und φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστὶν ἢ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ[8]); und ὁ πατὴρ ... πέμπει αὐτὸν εἴς τινα τόπον, ὃς παραγι-

1) II, 22 8. 2) II, 10 6. 3) Groß: a. a. O. S. 28—30. 4) I, 7 9, II, 10 6, II, 22 4, 15. 5) II, 18 3. 6) II, 10 7. 7) II, 22 5. 8) II, 22 6.

νόμενος καὶ ἀκούεται καὶ ὁρᾶται.[1]) Dieser λόγος-φωνή kommt als πνεῦμα[2]) herab auf die Menschen, so auf die Propheten[2]), Moses[2]), durch die er dann λαλεῖ[2]) = redet, lehrt.

Der λόγος προφορικός in dieser Bedeutung als Wort ist nicht etwa gleich zu achten einem bloſsen Hall oder Schall, sondern er ist Machtwort, Gottes Befehlswort = ἡ διάταξις τοῦ θεοῦ.[3]) Hier ist der Punkt, wo sich die beiden sonst nebeneinander gehenden Gedankenreihen über den λογ. προφ. berühren: Der λογ. προφ. als ὑπουργός wie als φωνή sind Werkzeuge bei der göttlichen Schöpfung des Alls.[3]) Hierin folgt Theophilus den Bahnen eines Philo, der ebenfalls den λόγος sowohl als Träger der Ideen wie als Wort bei der Weltbildung tätig sein läſst.[4])

Von besonderer Wichtigkeit ist der λόγος-φωνή wegen seiner Tätigkeit an dem Menschen. War in der Gotteslehre nachgewiesen worden, wie Gott dem Menschen zu helfen bemüht ist, zeigt die Logoslehre, daſs Gott dem Menschen wahrhaft hilft: τίς ἐστιν ὁ ἰατρός; ὁ θεὸς ὁ θεραπεύων καὶ ζωοποιῶν διὰ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας.[5]) Durch das belehrende, überzeugende Wort (= διὰ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας) den Menschen zur μετάνοια zu führen, ihn von seinem törichten Vorhaben abzuhalten, dazu schickt Gott den λόγος-φωνή bald hierin, bald dorthin, und sowie dieser an einem Orte gegenwärtig ist, will er gehört werden. So pflegt der über Zeit und Raum Erhabene Umgang mit dem Menschen, so sorgt er für ihn, so spendet er ihm neues Leben.

Beide Entwickelungs- und Betätigungsgebiete dieses λόγος προφορικός faſst Theophilus selbst in dem kurzen Ausdruck zusammen: οὗτος οὖν ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου.[6])

Es bleibt noch die Frage nach der Persönlichkeit des Logos über. Der λόγος ἐνδιάθετος scheidet hier aus, sofern er ja als Potenz Gottes in Gott immanent ist. Die Frage nach der Persönlichkeit des λόγος προφορικός ist m. E. nur von der Frage der Persönlichkeit Gottes aus beantwortbar. Ist für die

1) II, 22 16. 2) II, 10 8, 12. 3) II, 13 17. 4) Heinze: Logoslehre S. 224 f. und 230. 5) I, 7 9. 6) II, 10 8.



Gottheit der Begriff der Person nicht vorhanden, dann ist er selbstverständlich auch für den λόγος προφορικός nicht annehmbar. Ich möchte die Frage dahin beantworten: Der λόγος προφορικός ist das Werkzeug Gottes bei der Schaffung der Welt und das Mittel des Verkehrs mit dem Menschen. So ist m. E. schon zu viel für den theophilischen λόγος προφορικός behauptet, wollte man Loofs' Satz gelten lassen: „Der Logos ist der in seiner Überweltlichkeit depotenzierte Gott"[1]) und „ein Gott, der als Gott untergeordnet ist dem höchsten Gott."[2])

So lehrt Theophilus den in sich zwiespältigen, sich widersprechenden Satz: Gott und der Weltschöpfer sind ein und derselbe, und doch darf Gott der Erhabene nicht mit der Welt, mit der Materie direkten Verkehr haben. Theophilus will den Dualismus überwinden und bleibt doch in ihm stehen.

§ 10. Der triadische Gottesbegriff.

Eigenartigerweise findet sich bei unserem Apologeten, der doch sonst so wenig auf rein christliche Lehranschauung Bezug nimmt, zum erstenmal unter allen christlichen Schriftstellern die Anwendung des Begriffes des τριάς auf die Gottheit. Es wäre gänzlich verfehlt, auf Grund einer einzigen und dazu noch ganz kurzen Notiz über diesen Begriff eine besondere Lehre aufzustellen. Die Deutung dieser kurzen Stelle wird nun noch durch die von Theophilus hierbei verwendete Allegorie erheblich erschwert. Nur unter Zuhilfenahme des direkt darauffolgenden Satzes will sich mir eine einigermaſsen annehmbare Erklärung für die Gesamtstelle darbieten.

Theophilus reiht der göttlichen τριάς die göttlich-menschliche τετράς an: ὡσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. τετάρτῳ δὲ τύπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεὴς τοῦ φωτός, ἵνα ᾖ θεός, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος.[3])

Aus der Tetraslehre „Gott, Logos, Weisheit, Mensch" nehme ich die entscheidenden Worte: ἄνθρωπος προσδεὴς τοῦ φωτός und ergänze sie durch das unmittelbar darauffolgende:

---

1) Loofs: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 1893. S. 80.
2) ib. S. 85. 3) II, 15 10–11.

διὰ τοῦτο καὶ τετάρτῃ ἡμέρᾳ ἐγενήθησαν φωστῆρες.[1]) Der Sinn ist dann klar: der bedingte Mensch bedarf des Lichts, jedoch gegenüber dem Menschen, dem Bedingten, ist der triadische Gott der Unbedingte, der Vollkommene.

Inwiefern sind aber die drei ersten Tage vor der Erschaffung der Lichter τύποι τῆς τριάδος? Im Anfange dieses 15. Kapitels lehrt Theophilus die endgültige Widerlegung der philosophischen Anschauung von dem Hervorgehen allen kreatürlichen Lebens aus den Elementen auf Grund der göttlichen Schöpfung an den drei ersten Tagen. Schuf doch Gott vor der Entstehung der Lichter, die hier στοιχεῖα genannt werden, τὰ ἐπὶ τῆς γῆς φυόμενα, und wie kann das später Geschaffene die Existenzbedingung für das zeitlich Vorangegangene sein! Liegt nicht auch hier wieder der Gedanke vor: Gott ist der Unbedingte, darum bedurfte er bei seiner Schöpfung nicht der στοιχεῖα?

Weil aber nach biblischem Berichte am vierten Tage die φωστῆρες-στοιχεῖα, die Existenzbedingung für den Menschen, geschaffen wurden, bot sich dem allegorisch die Schrift auslegenden Theophilus ein willkommener Anlafs, die drei ersten Tage als Bilder der göttlichen Trias hinzustellen. Er nimmt die vorhandene, aber von ihm keineswegs durchdachte oder gar verarbeitete Gemeindetradition herüber und deutet sie in das Alte Testament hinein. So bietet er in gewissem Sinne eine Parallele zu Philo, der ja auch durch seine allegorische Deutung aller Philosophen Sätze bereits im Alten Testament enthalten fand.

Wie wenig reflektierend Theophilus die christliche Lehre in seinen Darlegungen benutzt, bezeugt auch die einzige Stelle, in der er von Christus spricht: φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστὶν ἢ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστιν καὶ υἱὸς αὐτοῦ[2]); Das ist das Ganze, was er von Christus lehrt; aber sicher nach seiner Meinung gerade genug, um die göttliche τριάς richtig zu verstehen. Es ist wohl klar, dafs in dieser triadischen Formel unter dem λόγος αὐτοῦ Christus zu verstehen ist. In Übereinstimmung mit den übrigen Apologeten bezeichnet er dann den heiligen Geist als σοφία.

---

1) II, 15 12. 2) II, 22 7.

Mehr läfst sich m. E. aus diesem singulären Ausspruch nicht ableiten. Der triadische Gott ist der absolute Gott. Mit einem Worte Loofs' sei dieser Abschnitt abgeschlossen: „Solche Sätze sind zwar innerhalb des Ganzen der apologetischen Lehre nicht als Formeln der Dreieinigkeitslehre des Apologeten aufzufassen, sondern als Zeichen der heidnisch-philosophischen Dehnbarkeit ihres Monotheismus.“ [1])

III. Die Übereinstimmung wie Abweichung in der Lehranschauung des Theophilus und Athenagoras.

§ 11. Gründe für die Heranziehung der Lehranschauung eines anderen Apologeten.

Eines Schriftstellers Lehranschauung bildet ein Ganzes für sich. Wird darum nicht die Berücksichtigung und Heranziehung einer anderen nur zur Zerstückelung beziehentlich zur Verdunkelung des ersteren führen? Ganz trete ich für den ersten Satz ein. Deshalb habe ich auch des Theophilus Lehranschauung als ein in sich geschlossenes Ganze für sich allein betrachtet. Aber solche Einzeldarstellung wird stets einseitig bleiben. Jede, selbst die ausgeprägteste, originellste Lehranschauung ist nur dann erschöpfend verständlich, wenn des Schriftstellers Milieu zum Vergleich, zur Schätzung herangezogen wird.

Meiner Ansicht nach ist es wie beim Gemälde. Eitel Licht gibt kein Bild, es gehört der Schatten dazu. Der herangezogene Schriftsteller läfst des anderen Anschauung erst plastisch hervortreten. Selbstverständlich wird hierdurch der eine oder andere Zug schärfer gefafst werden, aber dabei immer als Teil

---

1) a. a. O. S. 83.

des Ganzen gewufst und verstanden. Sonach wäre ein eventuelles Zerstückeln einzig auf das Konto des Darstellers zu schreiben. Totale Verdunkelung ist jedoch nur möglich, wenn Heterogenes verglichen werden soll. Gewisse Verdunkelung aber wird — es sei dieses paradoxe Wort gestattet — zur Beleuchtung und ist darum für eine gerechte Beurteilung der Gröfse wie Schwäche der Lehranschauung unbedingt notwendig. Mithin fordert die das Urteil fällende Gerechtigkeit die Heranziehung und Berücksichtigung eines gleichwertigen und gleichzeitigen Schriftstellers.

In der Anordnung des Stoffes könnte es vielleicht auffallen, dafs ich Übereinstimmung wie Abweichung nicht als zwei gesonderte Teile nacheinander erörtere. Ich habe dies absichtlich unterlassen, da einmal die Übereinstimmung so bedeutend ist, dafs die Abweichung ziemlich in den Hintergrund tritt, und dann die an die Übereinstimmung unmittelbar angeschlossene jeweilige Abweichung nicht nur ein erforderliches lästiges Zurückverweisen erspart, sondern auch bei weitem schärfer die Verschiedenheit trotz der vorhandenen Gleichheit hervortreten läfst, als dies eine doch immerhin summarische Aneinanderreihung des Ja und Nein zu bieten vermag.

§ 12. Gott und die Welt.

Gleich dem Theophilus schliefst Athenagoras aus dem Sein und der Beschaffenheit der Welt auf die Existenz Gottes. Die Werke, aus denen er Gott erkennt (τὸν ἀπὸ τῶν ἔργων ὄψει)[1]), sind ihm Unterpfänder für die berechtigte Gottesverehrung (πρὸς θεοσέβειαν ἐνέχυρα ἔχοντες).[2]) Ist es Theophilus, der mehr allgemein von der πολυποίκιλος σοφία in der Schöpfung der Welt redet, hebt Athenagoras gerade das Wohlgefügte, das Wohlgestimmte in der gesamten Schöpfung hervor: τὸ εὔτακτον, τὸ διὰ παντὸς σύμφωνον, τὸ μέγεθος, τὴν χροίαν, τὸ σχῆμα, τὴν διάθεσιν τοῦ κόσμου.[2]) Deshalb bezeichnet er die Welt als ἐμμελὲς ὄργανον κινούμενον ἐν ῥυθμῷ[3]) Niemand jedoch wird bei dem Instrument stehen bleiben, sondern τὸν ἁρμοσάμενον καὶ

1) S. 5 11. 2) S. 4 12—13. 3) S. 16 6—8.

πλήσσοντα τοὺς φθόγγους καὶ τὸ σύμφωνον ἐπᾴδοντα μέλος[1]) anbeten, daher: οὐ τὸ ὄργανον προσκυνῶ.[1])

Bestimmt Theophilus Gottes Absicht als dahin zielend, durch seine Werke von dem Menschen erkannt zu werden, behauptet Athenagoras zwar auch dasselbe, nur dafs er das Verstandesmäfsige mit dem Religiösen verbindet: ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς καὶ πατὴρ οὐ δεῖται αἵματος οὐδὲ κνίσσης οὐδὲ τῆς ἀπὸ τῶν ἀνθῶν καὶ θυμιαμάτων εὐωδίας. . . . ἀλλὰ θυσία αὐτῷ μεγίστη, ἂν γινώσκωμεν τίς ἐξέτεινε καὶ συνεσφαίρωσε τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὴν γῆν κέντρου δίκην ἥδρασε, τίς συνήγαγε τὸ ὕδωρ εἰς θαλάσσας καὶ διέκρινε τὸ φῶς ἀπὸ τοῦ σκότους, τίς ἐκόσμησεν ἄστροις τὸν αἰθέρα καὶ ἐποίησε πᾶν σπέρμα τὴν γῆν ἀναβάλλειν, τίς ἐποίησε ζῶα καὶ ἄνθρωπον ἔπλασεν.[2])

Hierdurch ist nicht allein die Übereinstimmung beider in der Verwertung des kosmologischen und physiko-theologischen Gottesbeweises gekennzeichnet, sondern zugleich auch die beiden gemeinsame Betonung der alleinigen göttlichen Urheberschaft der Welt. Gleich dem Theophilus verneint Athenagoras die stoische Lehre des δισσοῦ αἰτίου[5]) und dafs πρεσβυτέραν εἶναι τὴν ὕλην τοῦ θεοῦ[3]), denn τὸ ποιητικὸν αἴτιον προκατάρχειν τῶν γινομένων ἀνάγκη.[3]) Ad absurdum führt er die Gleichsetzung der Materie mit Gott, da ja solche Lehre einen Widerspruch in sich selbst enthält: ἐὰν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν τοῦ τε ἀρχομένου καὶ τοῦ ἄρχοντος δύναμιν θῶμεν, λήσομεν ἑαυτοὺς ἰσότιμον τὴν ὕλην τὴν φθαρτὴν καὶ ῥευστὴν καὶ μεταβλητὴν τῷ ἀγενήτῳ καὶ ἀϊδίῳ καὶ διαπαντὸς συμφώνῳ ποιοῦντες θεῷ (S. 22 10—12). Nur in ausführlicher, über Theophilus hinausgehender Weise bestimmt er θεός und ὕλη. Zunächst hebt er die strenge Scheidung zwischen dem ὕλη- und θεός-Begriff hervor: ἡμῖν δὲ διαιροῦσιν ἀπὸ τῆς ὕλης τὸν θεόν, καὶ δεικνύουσιν ἕτερον μέν τι εἶναι τὴν ὕλην ἄλλο δὲ τὸν θεὸν καὶ τὸ διὰ μέσου πολύ.[4]) Der grofse Haufe allerdings vermag beide nicht zu unterscheiden. Für ihn sind beide ταὐτό[5]), nur δύο ὀνόματα καθ' ἑνὸς πράγματος.[5]) Er ist unfähig zu scheiden zwischen τὸ ἀγένητον und τὸ γενητόν[5]), zwischen τὸ ὄν und τὸ οὐκ ὄν[5]), zwischen τὸ νοητόν und τὸ

---

1) S. 16 6—8. 2) S. 13 7—13. cf. R. 12 31: ἵνα γινώσκοντες τὸν ἑαυτῶν ποιητὴν καὶ τὴν τούτου δύναμίν τε καὶ σοφίαν. 3) S. 19 10, 18—19. 4) S. 4 6—9. 5) S. 15 1—6.



αἰσθητόν.[1]) Er versteht eben nicht das πόσον τὸ διὰ μέσου αὐτῶν[1]) oder das διεστάναι πάμπολυ ἀπ' ἀλλήλων.[1]) Gott und ὕλη aber verhalten sich zueinander wie κεραμεύς und πηλός[2]), denn ὕλη μὲν ὁ πηλός, τεχνίτης δὲ ὁ κεραμεύς.[2]) Die ὕλη ist zum ὑπακούειν αὐτῷ[2]) (= Gotte), für seine Kunst da.[2]) Wohl trägt sie in sich jedwede Erscheinungsform (ἡ πανδεχὴς ὕλη)[2]), aber erst durch Gott-δημιουργός empfängt sie die διάκρισις, das σχῆμα, den κόσμος.[2]) Obwohl nun dieses alles herrlich anzuschauen ist[3]), trägt es doch das Wesen der ὕλη in und an sich[3]), nämlich die Unbeständigkeit, die Veränderlichkeit, die Vergänglichkeit.[4]) Alle Macht ja, welche die ὕλη, die στοιχεῖα besitzen, ist ihnen erst von Gott überlassen[5]); sie dürfen diese nur gebrauchen, soweit es ihnen Gott gestattet[5]), und auf ihnen allen lastet das Gesetz der Auflösung, der Vernichtung: ὁ ἐπ' αὐτοῖς τῆς λύσεως λόγος.[6]) Somit weist Athenagoras der ὕλη diese beiden Grenzen zu: das Gewordensein und das Vergehenmüssen: ἡ ὕλη γενητὴ καὶ φθαρτή. Gilt ihm doch der Satz: οὐδὲν γενητὸν ὃ οὐ καὶ διαλυτόν[7]) als Axiom.

Das Plus, das hier Athenagoras gegenüber Theophilus aufweist, ist einmal die Lehre von den in der Materie vorhandenen, aber latenten Erscheinungsformen der sichtbaren Welt, deren Entbindung erst durch Gott vollzogen wird, und dann der Satz von der unbedingten Vergänglichkeit alles Geschaffenen, allerdings mit Ausnahme des Menschen; doch hiervon später.

Ist es dem Theophilus Bedürfnis, im Anschlufs an den biblischen Schöpfungsbericht die Schöpfung der Welt aus dem Nichts seinem Leser immer wieder einzuschärfen und hieraus die Erhabenheit des göttlichen Schaffens gegenüber menschlichem Tun abzuleiten, so findet sich bei Athenagoras dieser Gedanke gar nicht. Über die Art des Schöpfungsaktes äufsert er sich überhaupt nicht. Ihm genügt die Aufstellung des Satzes: Gott ist der Schöpfer des Universums.[8]) Ihn interessiert nicht das Werden der Welt, sondern das Gewordensein. Der Erde Schönheit und Herrlichkeit findet er in dem Drei-

---

1) S. 15 1—6. 2) S. 15 7—9. 3) S. 16 17. 4) S. 22 11. 5) S. 16 15—16. 6) S. 16 22. 7) S. 20 1. cf. 19 3, 21 31. 8) S. 4 14, 7 2, 10 19, 12 2, 15 12, 16 25, 30 29.

fachen: 1. in der überragenden, umfassenden Gröfse, 2. in der Ekliptik und 3. in der Kugelgestalt.[1]) Der aber der Erde solche διάθεσις gegeben hat, den preist und betet er an als τεχνίτης.[1]) Der erhebliche Unterschied zwischen Theophilus und Athenagoras ist klar. Theophilus greift zum Kodex der heiligen Schrift, um seine Darlegungen aus ihm zu beweisen. Athenagoras scheut sich nicht, die wissenschaftliche Kenntnis in den Dienst seiner Theologie zu stellen. Wohl ist auch ihm Altes und Neues Testament Urkunde der Wahrheit, aber mehr auf religiös-sittlichem Gebiete; betritt er das Gebiet der φύσις, mufs ihm die Wissenschaft dienen, die der φύσις Wesen und Gesetz erforscht. Ihr Ergebnis wendet er getrost an, sobald es sich in seine christliche Anschauung eingliedert. Athenagoras der Christ verleugnet nicht den früheren Philosophen.

Der Weltschöpfer mufs auch ihr Erhalter sein, beide lehren es, nur dafs Athenagoras dies aus dem Wesen und Zweck alles Geschaffenen schliefst: δεῖται γὰρ πάντα τὰ γενόμενα τῆς παρὰ τοῦ ποιήσαντος ἐπιμελείας, ἰδίως δὲ ἕκαστον καθ' ὃ πέφυκε καὶ πρὸς ὃ πέφυκεν.[2])

Wie er in Übereinstimmung mit Theophilus Gottes erhaltende Tätigkeit lehrt, so auch die Leitung der Welt allein durch ihn[3]) und die Abweisung aller fatalistischen Anschauung: διὰ τοῦτό τινες, ὧν δόξαι οὐ μικραί, ἐνόμισαν οὐ τάξει τινὶ τὸ πᾶν τοῦτο συνεστάναι, ἀλλ' ἀλόγῳ τύχῃ ἄγεσθαι καὶ φέρεσθαι, οὐκ εἰδότες, ὅτι τῶν μὲν περὶ τὴν τοῦ παντὸς κόσμου σύστασιν οὐδὲν ἄτακτον οὐδὲ ἀπημελημένον, ἀλλ' ἕκαστον αὐτῶν γεγονὸς λόγῳ, διὸ οὐδὲ τὴν ὡρισμένην ἐπ' αὐτοῖς παραβαίνουσι τάξιν[4]), und: ἔχοντες τὸν δημιουργὸν θεὸν συνέχοντα καὶ ἐποστεύοντα ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ καθ' ἣν ἄγει τὰ πάντα.[5]) Gleich dem Theophilus gebraucht auch er den Vergleich mit dem Schiffe und Steuermann. Theophilus verwendet ihn zum Beweise des zwar unsichtbaren, aber doch existierenden Gottes (cf. oben S. 7), Athenagoras

1) S. 16 1 καλὸς μὲν γὰρ ὁ κόσμος καὶ τῷ μεγέθει περιέχων καὶ τῇ διαθέσει τῶν τε ἐν τῷ λοξῷ κύκλῳ καὶ τῷ σχήματι σφαιρικῷ ὄντι· ἀλλ' οὐ τοῦτον, ἀλλὰ τὸν τεχνίτην αὐτοῦ προσκυνητέον; dieser bis jetzt älteste Beweis für die Kenntnis der Ekliptik der Erde zwingt zum Rückschluß auf ein gleiches Wissen seitens der Pythagoräer. 2) R. 18 15. 3) R. 19 5—6. 4) S. 25 19—22. 5) S. 13 14, cf. R. 15 9—12.



zur Feststellung der unbedingt erforderlichen Lenkung und Leitung des gesamten Universums: ὡς δὲ οὐδὲν πλέον νεώς, κἂν ᾖ πᾶσιν ἠσκημένη, μὴ ἐχούσης τὸν κυβερνήτην, οὐδὲ τῶν στοιχείων ὄφελος διακεκοσμημένων δίχα τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ προνοίας. ἥ τε γὰρ ναῦς καθ' ἑαυτὴν οὐ πλευσεῖται, τά τε στοιχεῖα χωρὶς τοῦ δημιουργοῦ οὐ κινηθήσεται.[1]) Die etwaige Annahme, dafs nur die στοιχεῖα die göttliche πρόνοια erfahren, während der Mensch von ihr ausgeschlossen sei, lehnt Athenagoras direkt ab: τὸν Ἀριστοτέλη ἀπρονόητα εἰπεῖν κατωτέρω τοῦ οὐρανοῦ . . . καίτοι τῆς ἀϊδίου ἐπ' ἴσης ἡμῖν μενούσης προνοίας τοῦ θεοῦ.[2]) Während nun Theophilus in behaglicher Breite diese fürsorgende, spendende wie abwehrende Tätigkeit Gottes gegenüber dem Menschen schildert, findet Athenagoras an dem Nachsinnen über die Subjekte der πρόνοια, Gott und die Engel, weit mehr Gefallen. In der Behandlung der Übereinstimmung wie Abweichung im Gottesbegriff wird hierauf näher einzugehen sein. Selbstverständlich, aber nur nebenbei erwähnt er, dafs Gott jedem Geschöpf Nahrung spendet. Darauf jedoch legt er den Ton, dafs Gott jedem seine Nahrung, seinem Wesen und seiner Natur gemäfse Nahrung, gibt.[3]) Hieraus wiederum folgert er, dafs Gott jeder Kreatur nur das ihrem Wesen gemäfse Tun und Leiden zuläfst. Sollte sie jedoch anders wollen, würde er hemmend eintreten.[4]) Auch das ist nach Athenagoras göttliche πρόνοια. Von diesem Gedanken findet sich bei Theophilus nichts. Im übrigen steht er in der Lehre von der Kreatur mit Theophilus auf gleichem Standpunkt. Die Kreatur ist dem Menschen unterworfen, denn das Unvernünftige hat dem Vernunftbegabten zu dienen: τῶν ἀλόγων ἀρχομένων κατὰ φύσιν καὶ τὰς πρὸς ὃ πέφυκεν ἕκαστον χρείας ἀνθρώποις ἀποπληρούντων . . . . . θέμις γὰρ οὔτε ἦν οὔτε ἐστὶ τὸ ἄρχον καὶ ἡγεμοῦν ὑπάγειν εἰς χρῆσιν τοῖς ἐλάττοσιν, ἢ τὸ λογικὸν ὑποτάττειν ἀλόγοις, οὖσι πρὸς τὸ ἄρχειν ἀνεπιτηδείοις.[5]) Wie dies durch ihr Wesen schöpfungsmäfsig gegeben ist, so auch dies andere, die absolute Vernichtung nach diesem Leben: ἑρπετοῖς γὰρ οἶμαι καὶ πτηνοῖς καὶ νηκτοῖς καὶ κοινότερον εἰπεῖν πᾶσι τοῖς ἀλόγοις τὴν τοιαύτην ζωὴν (= ἐπὶ μικρὸν ἐξαπτομένην, εἶτα παν-

---

1) S. 22 48—50. 2) S. 25 13. 3) R. 5 1. 4) R. 5 2—3. 5) R. 12 20—22.

τελῶς σβεννυμένην: R. 12 27—28) ἀπένειμεν ὁ θεός.[1]) Das ist der grofse Unterschied zwischen dem Menschen und der Kreatur, wiewohl beide des Einen Gottes Geschöpfe sind.

Als Schlufs dieser kürzeren Erörterung möchte ich einen Athenagoras eigentümlichen, markanten Gedanken anführen. Es ist seine teleologische Auffassung des gesamten Universums, sowohl der Welt als auch jeder Kreatur. R. 15 26 steht sein Satz: πάντων καὶ πανταχόθεν ἀπελήλαται τῶν ἔργων τοῦ θεοῦ καὶ τῶν ὑπ' ἐκείνου διδομένων δωρεῶν τὸ μάταιον. Kein göttliches Werk ist umsonst, ist nichtig, und R. 24 redet er von dem τῶν ἐκ φύσεως συνισταμένων καὶ τῶν κατὰ τέχνην γινομένων οἰκεῖον ἑκάστου τέλος. Es ist die grofse Teleologie des Athenagoras, die er hier an dem jeweiligen Zwecke der Pflanzen und Tiere, der elementaren Kräfte und der Menschen darlegt. Alle zwar dienen ihrem besonderen Zwecke, und doch über allen das τέλος.

§ 13. Gott und der Mensch.

Von vornherein sei erwähnt, dafs hier Athenagoras bei weitem umfangreicheres Material bietet als Theophilus. Dies erklärt schon das Thema seiner anderen Schrift: περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν. Eine erschöpfende Darstellung seiner Lehranschauung über Gott und den Menschen geben, hiefse aber eine besondere Abhandlung über die Anthropologie des Athenagoras verfassen. So gewifs diese Lehre in der Tat eine spezielle Untersuchung wert ist, so sicher sind mir jedoch bestimmte Schranken durch den Zweck meiner Arbeit geboten. Nur die hervorstechenden Züge seiner Lehre seien daher berücksichtigt.

I. Der Mensch als Naturwesen.

Zunächst gilt es, die Übereinstimmung beider in dieser Lehre festzustellen. Beide bezeichnen den Menschen nach seiner geist-leiblichen Seite als Geschöpf[2]) Gottes. Beide gebrauchen für dieses göttliche Schaffen den Ausdruck πλάττειν[3]), und zwar im Anschlufs an das Alte Testament. Beide bestimmen das Wesen des Menschen als Geschöpf dichotomisch.[4]) Beide lehren

1) R. 12 29—30. 2) S. 12 2, 13 13; R. 3 1. 3) S. 13 13: ἐποίησε ζῶα καὶ ἄνθρωπον ἔπλασεν. 4) R. 22 35—8, 13 2, 14, 15 ff.

eine Auferstehung des Menschen, die Gott selbst will. Als fünfter Punkt der Übereinstimmung lieſse sich vielleicht noch die göttliche Forderung der Monogamie[1]) anführen, sofern man Theophilus' Darlegung in II, 28 9—10 diese Deutung geben kann. Doch nun beginnen die Abweichungen.

Während Theophilus den Menschen als μέσος ἄνθρωπος, der οὔτε θνητὸς οὔτε ἀθάνατος ist, bezeichnet, steht für Athenagoras der Satz fest, daſs der menschliche Körper von Anfang an φθαρτὸς καὶ παθητός[2]) gewesen ist. Es ist nach seiner Ansicht gerade des menschlichen Körpers Eigentümlichkeit, dem ständigen Wechsel, der steten Veränderung unterworfen zu sein und dies nach göttlicher Absicht: αὕτη γὰρ τῶν ἀνθρώπων ἡ φύσις, ἄνωθεν καὶ κατὰ γνώμην τοῦ ποιήσαντος συγκεκληρωμένην ἔχουσα ἀνωμαλίαν, ἀνώμαλον ἔχει τὴν ζωὴν καὶ τὴν διαμονήν, ποτὲ μὲν ὕπνῳ ποτὲ δὲ θανάτῳ διακοπτομένην καὶ ταῖς καθ' ἑκάστην ἡλικίαν μεταβολαῖς, οὐκ ἐμφαινομένων ἐναργῶς τοῖς πρώτοις τῶν ὕστερον ἐπιγινομένων.[3]) Er hält sogar die Schöpfung eines solchen vergänglichen Körpers keineswegs für ein ἀνάξιον ἔργον τοῦ θεοῦ.[4]) Er kennt ja gegenüber diesem χεῖρον σῶμα noch ein κρεῖττον σῶμα, ὅπερ ἐστὶν ἄφθαρτον καὶ ἀπαθές.[4]) Trotz alledem erklärt er dieses σῶμα φθαρτὸν καὶ παθητόν für herrlich und schön, und da diese Schönheit nicht aus ihm selbst hervorgegangen ist, sondern aus der Hand und nach dem Willen Gottes, hält er den Menschen für verpflichtet, diesen Körper nicht zu entweihen durch sexuelle Schandtaten, sondern heilig zu halten.[5])

Dieser vergängliche Körper ist aber nur der eine Teil des Menschen, der ja, obwohl ein Wesen, doch ein ἐξ ἀμφοτέρων ὤν[6]) ist. Wie er nicht allein Körper ist, so auch nicht nur Seele[7]), denn beide gehören eben unbedingt zusammen.[8]) Es ist höchst interessant zu beobachten, wie dieser Apologet die gegenseitige Bestimmtheit des Körpers für die Seele und der Seele für den Körper nachweist, wie er das gegenseitige Einwirken aufeinander und das gegenseitige Mitempfinden darzustellen weiſs.[9]) Weil aber beide aufeinander und ineinander

---

1) S. 33 14. 2) R. 10 23. 3) R. 17 1, cf. R. 16 20: γέμουσαν ἀνωμαλίας ἀπὸ γενέσεως μέχρι διαλύσεως. 4) R. 10 21—4. 5) S. 34 3-4. 6) R. 15 7, 19. 7) R. 15 5. 8) R. 22. 9) R. 15 10, 22—3, 18 17—29.

gestimmt sind, so müssen sie auch beide fortexistieren: τῶν ἀνθρώπων κατὰ μὲν τὴν ψυχὴν ἀπὸ γενέσεως ἐχόντων τὴν ἀμετάβλητον διαμονήν, κατὰ δὲ τὸ σῶμα προσλαμβανόντων ἐκ μεταβολῆς τὴν ἀφθαρσίαν.[1])

Die Wahrheit seines Satzes: ἄνθρωπον ἄρα δεῖ τὸν ἐξ ἀμφοτέρων ὄντα διαμένειν εἰς ἀεί[2]) beweist Athenagoras mit inneren Gründen und nicht wie Theophilus durch bloſse Vergleiche fast trivaler Art (o. S. 16). Hierbei muſs ihm sein Lieblingsbegriff „τέλος" besondere Dienste leisten. Die Notwendigkeit der Auferstehung leitet er aus diesem Dreifachen ab: 1. aus dem Zwecke der göttlichen Schöpfung des Menschen [der Mensch soll beständiger Betrachter der göttlichen Weisheit sein][3]); 2. aus der Natur des Menschen [der aus Leib und Seele bestehende Mensch ist einer Fülle von Veränderungen unterworfen, deren letzte seine Auferstehung ist][4]); 3. aus dem Endgerichte Gottes über die Menschen [wäre es mit dem Tode zu Ende, dann gäbe es kein Gericht über Gute und Böse, und der allen gemeinsame Tod kann nicht für Verbrecher genügen].[5]) Ohne es ausdrücklich in seinem Programm: Res. 11 21—4 zu erwähnen, fügt er als 4. Beweis hinzu, daſs der Zweck des menschlichen Lebens mit diesem Leben hier auf Erden nicht erreicht ist[6]), und ohne mit seiner eigenen Lehre von der Vergänglichkeit alles Geschaffenen in Widerspruch zu geraten, postuliert er, allerdings nur für den Menschen gültig, den Satz: was zum Zwecke des Seins geschaffen ist, kann nicht vernichtet werden.[7])

II. Der Mensch als Personwesen.

Wiewohl auch hier eine Reihe beiden gemeinsamer Gedanken anzuerkennen ist, so besteht doch ein ganz bedeutender Unterschied. Es ist dies der verschiedene Ausgangspunkt der Deduktion, die allerdings mit gleicher Resultatsgewinnung schlieſst. Dem theophilischen ἐλεύθερος καὶ αὐτεξούσιος ἄνθρωπος steht des Athenagoras ὁ δὲ νοῦν καὶ λόγον δεξάμενός ἐστιν ἄνθρωπος[8]) gegenüber. Weil ihm aber der Menschen Würde

1) R. 16 4, cf. 15 7—11, 22—3. 2) R. 15 19. 3) R. 12. 4) R. 16—17. 5) R. 18. 6) R. 24—5. 7) R. 12 35—7. 8) R. 15 19; S. 25 1, R. 13 3, 15 18.

einzig und allein auf dem Besitze des νοῦς und der aus ihm hervorgehenden λογικὴ κρίσις[1]) beruht, so nennt er sie als solche ἐν ἑαυτοῖς ἀγαλματοφοροῦντες τὸν ποιητήν.[1]) Diesem νοῦς fügt er dann noch den νόμος ἔμφυτος = das Gewissen[2]) hinzu, das bei Theophilus fehlt. Durch diese ἔμφρων καὶ λογικὴ κρίσις[3]) gelangt der Mensch zur θεωρία τοῦ ὄντος[4]) (= Gott), wird ein θεωρὸς τῆς μεγαλοπρεπείας αὐτοῦ καὶ ἐπὶ πᾶσιν σοφίας[5]); und das ist die Gott wohlgefällige ἀναίμακτος θυσία[6]), die von ihm geforderte λογικὴ λατρεία.[6])

So sehen wir, dafs beide den Menschen, eben weil Personwesen, nicht blofs als ein πάρεργον[7]) wie die übrigen Kreaturen von Gott geschaffen sein lassen, sondern ihm Gottebenbildlichkeit zusprechen und als sein höchstes Ziel das θεωρεῖν τὸν θεόν ansehen. Mit diesem Schauen Gottes ist weder ein ekstatischer Zustand[8]) noch ein kontemplatives Leben[9]) gemeint. Gleich dem Theophilus fafst er es zunächst als verstandesmäfsiges Erfassen der Existenz Gottes, wozu ja der Mensch nach des Schöpfers Absicht geschaffen ist[10]), alsdann besteht es ihm wie dem Theophilus in einer auf sittlich reinem Lebenswandel beruhenden Gemeinschaft mit Gott. Diese λογικὴ καὶ ἔμφρων ζωὴ[11]), bestimmt er deshalb als ein καθαρὸν εἶναι ἀπὸ παντὸς ἀδικήματος[12]), als ein μέτριος καὶ φιλάνθρωπος καὶ εὐκαταφρόνητος βίος[13]), als eine φρόνησις, δικαιοσύνης παρατήρησις, πάσης ἀρετῆς ἄσκησις.[14]) Ihm genügt keineswegs die Gerechtigkeit des Menschen[15]), die sich ja doch nur als eine Vergeltung des Gleichen mit Gleichem erweist[15]), darum ἀγαθοῖς καὶ ἀνεξικάκοις εἶναι προκεῖται.[15]) Wer sich aber verpflichtet weifs, nicht blofs edel zu sein, sondern auch Unrecht zu erdulden, den nennt er einen ἄνθρωπος κεκρινόμενος καὶ ἐν θεωρίᾳ γεγονώς[16]), dessen Seele μετρίως κινεῖται.[17]) Es ist deutlich zu erkennen, wie hier bei Athenagoras zwar das Moralische zu seinem vollen Recht kommt, aber doch immer wieder in direkte Beziehung zur intellektuellen Tätigkeit des Menschen gesetzt wird.

---

1) R. 12 31. 2) R. 13 3. 3) R. 13 4. 4) R. 25 13. 5) R. 13 7—8. 6) S. 13 18. 7) S. 31 1. 8) mit Schubring: a. a. O. S. 14. 9) gegen Schubring: a. a. O. S. 12. 10) R. 15 18. 11) R. 13 3. 12) S. 12 19. 13) S. 12 2. 14) R. 15 23—4. 15) S. 34 15. 16) S. 20 23. 17) S. 27 15.

Darin eben unterscheidet er sich von Theophilus, wiewohl ja das schliefsliche Ergebnis das gleiche ist.

Als vernunftbegabtes Wesen besitzt der Mensch, der vermöge seiner Verwandtschaft mit dem göttlichen Geiste das Vermögen der Unterscheidung[1]) von wahr und falsch in sich trägt[1]), auch die Wahl zwischen gut und bös[2]), da er αὐθαίρετος[2]) ist. Der Besitz der Freiheit ist sowohl dem Theophilus wie dem Athenagoras das Postulat der Berechtigung jeder Belohnung wie Bestrafung: οὐκ ἂν οὔτ' ἐτιμᾶτε τοὺς ἀγαθοὺς οὔτ' ἐκολάζετε τοὺς πονηρούς, εἰ μὴ ἐπ' αὐτοῖς ἦν καὶ ἡ κακία καὶ ἡ ἀρετή.[2]) Ebenso stimmen beide in der Anerkennung des gerechten Gottesurteils überein; doch nun beginnt die Abweichung. Schliefst Theophilus nur aus der Willensfreiheit des Menschen die Notwendigkeit des göttlichen Urteils, so tritt bei Athenagoras noch als zweiter Grund hinzu, dafs der Mensch als ein λογικός des Gerichts bedarf. Sehr bezeichnend ist seine Schlufsfolgerung: als ἐνδεής bedarf der Mensch der τροφή, als θνητός der διαδοχή und als λογικός der δίκη. Die Äufserungen des Theophilus über die Grenzen des göttlichen Strafens wie über seinen universalen Heilswillen finden sich bei ihm gar nicht. Desgleichen fehlt bei ihm jedes Eingehen auf das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen gegenüber Gott. Ihn beschäftigt nur das Objekt des göttlichen Gerichts: der Mensch in seiner geschlossenen Einheit.[3]) Erstreckt sich doch auf beide Bestandteile des menschlichen Wesens, auf Leib und Seele[3]), die Belohnung und Bestrafung, daher auch die Unterscheidung zwischen αἰσθητική und λογικὴ κρίσις.[4]) Also die rein verstandesmäfsige Erfassung der göttlichen Gerechtigkeit beherrscht Athenagoras' Gedanken, eine religiös-sittliche Auffassung des gleichen Gedankens liegt ihm vollständig fern. Ganz fremd ist ihm der Gedanke, dafs das Gute schon um des Guten willen zu vollziehen ist, wie dies im theophilischen ἐλπίζων εὔχρηστος εἶναι τῷ θεῷ[5]) implicite enthalten ist. Er folgert vielmehr die Verpflichtung zum sittlichen Leben einzig aus dem Wissen von der unbedingten

---

1) aus S. 27 geschlossen und 25 27 πάντες τὸν ἐν αὐτοῖς ἔχοντες λογισμόν. 2) S. 24 22. 3) R. 18 6, 19 ff. 4) R. 15 9. 5) I, 1 10.



Rechenschaftsablegung [1]) jedes Menschen über alle seine Taten wie Gedanken [2]), deren ἔφορος [2]) und κριτής [3]) Gott ist. Den nach seiner Meinung allein stichhaltigen Grund für die Notwendigkeit eines göttlichen Gerichts gebietet ihm der Utilitarismus, denn gäbe es kein Gericht, so wäre ein frommes Leben nicht unnütz, sondern sogar lächerlich. [4]) Allerdings wird dieser Utilitarismus einmal durch den Hinweis auf das Ziel des menschlichen Lebens, das doch nicht in dem Satze: φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν [5]) seine Lösung findet, da solche Lebensführung ja nur ein vollständiger Stumpfsinn wäre (ἀναισθησία παντελής) [5]), und dann durch die Vergleichung mit der nicht zur Rechenschaft heranziehbaren unvernünftigen Kreatur geschwächt [5]), aber keineswegs aufgehoben.

Scheinbar steht dem Plus des Athenagoras gegenüber Theophilus in der Erfassung des göttlichen Verhaltens wie Verhältnisses zum Menschen als Naturwesen ein Minus in der Auffassung Gottes und des Menschen als Personwesen gegenüber. Ich gebe gern zu, daſs Theophilus in ausführlicherer Weise den Gesamtgedanken erörtert, aber dies wird durch einen Gedanken des Athenagoras ganz aufgehoben, der sein tiefes Erfassen des Persönlichkeitsbegriffes klar kennzeichnet: gegenüber der Natur, die nur Mittel zum Zweck ist, trägt die Person in sich Selbstzweck und steht als mit dem Logos begabtes Wesen in Beziehung zum höchsten Logos: Res. 12 23–5.

§ 14. Der Gottesbegriff und die Gottesidee.

Da in der Auffassung des Gottesbegriffes eine fast durchgehende Übereinstimmung bei beiden zu konstatieren ist, dürfte eine kurze, mehr referierende Darstellung berechtigt sein. Obenan steht die Lehre von dem Einen, alleinigen, von Ewigkeit her existierenden Gotte [6]), denn auch nach Athenagoras gehört die Existenz unbedingt zum Gottesbegriff. Er nennt sogar dies τὸ ὄντως ὄν [7]) ein göttliches Attribut (ἐπισυμ-

1) S. 12 2. 2) R. 19 6. 3) R. 19 6. 4) R. 19 5. 5) R. 19 7, 12.
6) S. 4 10, 14; 7 1, 3; 8 1, 24 etc. 7) S. 23 23.

βεβηκός).[1] Diese Lehre von dem einen, ungewordenen und darum ewigen Gott gilt ihm als Beweis des λογισμὸς τῆς ἡμῶν (= Christen) πίστεως[2]), also auch hier wiederum die Hervorkehrung des verstandesmäfsigen Erwägens und Schliefsens, das ohne weiteres auf das Gebiet des Glaubens übertragen wird. Gerade auf das Vernunftgemäfse in der christlichen Lehre kommt es ihm an, gerade darum sucht er durch einen Vernunftbeweis den Monotheismus als die allein wahre Auffassung des Gottesbegriffs hinzustellen. Neu ist hierbei nur seine Beweisführung: der Begriff des Göttlichen, Ewigen, also Ungewordenen, fordert bei Annahme mehrerer Götter eine Verschiedenheit untereinander sowohl betreffs des Wesens als auch des Aufenthaltsortes, denn nur Gewordenes, mithin Endliches, kann — weil nach einem Vorbilde geschaffen — gleichartig und zusammengehörig sein (S. 8 1—6). Einen verschiedenen Aufenthaltsort der verschiedenen Götter verbietet aber die in Kugelgestalt geschaffene und durch Himmelskreise umschlossene Welt und der zwar jenseits dieser seiner Welt existierende, aber sie doch regierende Gott (S. 8 8—13). Sollte jedoch in oder jenseits einer anderen Welt ein Gott existieren, so wäre dies gar kein Gott, da dieser einmal die Menschen gar nichts angeht und überdies in seiner Daseins- wie Wirkungssphäre begrenzt ist (S. 8 13—16). Somit ergibt sich ihm die Lehre von dem Einen, alleinigen, ewigen Gott. In voller Übereinstimmung mit Theophilus leugnet er die Existenz[3]) der Götter. Gleich ihm nennt er ihre Standbilder Menschenwerk[4]) und bezeichnet es als mit dem Gottesbegriffe unvereinbar, von einem lastervollen[5]) Leben der Gottheit zu sprechen.

Volle Übereinstimmung herrscht auch in ihren beiderseitigen metaphysischen wie ethischen Bestimmungen dieser ihrer Gottheit. Auch Athenagoras nennt die Transscendenz wie Immanenz Gottes: ὁ δὲ τοῦ κόσμου ποιητὴς ἀνωτέρω τῶν γεγονότων ἐπέχων αὐτὸν τῇ τούτων προνοίᾳ[6]), also auch bei ihm die Verbindung der Providenz mit der Immanenz vorhanden.

1) S. 23 23. 2) S. 8 1. 3) S. 5 9. 4) S. 17 30—4. 5) S. 20 21. 6) S. 8 9—10.

Neben dem τὸ ὄντως ὄν nennt er die zwei anderen Attribute Gottes: τὸ μονοφυές und τὸ ἀγαθόν.[1]) Ersteres erhält in dem Satze: τὸ θεῖον καὶ ἀθάνατον καὶ ἀκίνητον καὶ ἀναλλοίωτον, οὔτε μεταβάλλει οὔτε μεταπίπτει τὸ θεῖον[2]) seinen genügenden Kommentar. Das τὸ ἀγαθόν erklärt er einmal als χρηστὸν καὶ σεμνὸν εἶναι[2a]) und steigert es dann zum τελείως ἀγαθός, ἀΐδίως ἀγαθόποιός ἐστιν.[3]) Hierdurch gibt er die beiden Merkmale dieses ἀγαθόν-Begriffes: 1. in seiner Abgezogenheit von der Welt: die absolute Reinheit, das Freisein von jedem κακόν und 2. in seiner Bezogenheit zur Welt: das Spenden von eitel Gutem. Uns hat die erste Fassung zu interessieren, da sich hier in ausführlicherer Weise Athenagoras über die Satanologie äufsert. Sie hängt mit seiner Lehre von Gott und dem Guten wie dem göttlichen Willen eng zusammen und baut sich auf seiner Angelologie auf.

Fafst er in S. 23 23 das Gute als göttliches Attribut, so erhebt er es in S. 24 13—16 zum Wesen Gottes: τὸ ἀγαθόν verhält sich zu Gott wie die Hautfarbe zum Körper, wie das Gelb des Feuers zum Feuer, wie das Dunkelblau des Äthers zum Äther. Es ist nicht blofs ein Teil, sondern die zugehörige, unbedingt notwendige Folge. Es existiert mit ihm, ist eins mit ihm, mit ihm verschmolzen. Somit ist Gott und das Gute identisch, keins ist ohne das andere möglich, keins vom anderen trennbar. Welchen Willen hegt dieser τελείως ἀγαθός? Schärfer gefafst: Was ist sein Objekt? Negativ nur lautet die Antwort: zweierlei wird nie von Gott gewollt[4]), das ἄδικον und das ἀνάξιον.[4]) Der ethischen Bestimmung fügt er die dynamische hinzu. Falsch ist seiner Meinung nach der Satz, dafs das göttliche ἀβούλητον[5]) nur die Folge eines beliebigen göttlichen ἀδύνατον[5]) sei, denn dafs Gotte Mögliche[6]) ist auch das von ihm Gewollte, und das von ihm Gewollte[6]) ist sowohl das ihm stets Mögliche als auch seiner stets Würdige.[6]) Mithin ist das Objekt des Willens dieses τελείως ἀγαθός nur das Gute. Mit Recht spricht deshalb Athenagoras von einem δυνατὸν καὶ βουλητὸν καὶ ἄξιον τοῦ δημιουργήσαντος ἔγρον.[7])

---

1) S. 23 23. 2) S. 22 29—30. 2a) S. 20 21. 3) S. 26 10. 4) R. 10 1. 5) R. 9 11. 6) R. 11 4. 7) R. 11 1.

Diesen Gott mit seinem nur auf das Gute gerichteten Willen weiſs er daher frei von jedem Affekt[1]), mag er nach seelischer oder körperlicher Bedingtheit genannt werden.[1]) Damit steht Athenagoras im direkten Gegensatz zu Theophilus. Beantwortet dieser die Frage nach der göttlichen ὀργή mit einem μάλιστα ὀργίζεται θεός[2]), ruft jener dem Homer zu: σιώπησον, Ὅμηρε, θεὸς οὐ μαίνεται[3]), denn was er am Menschen schon als Mangel an Bildung[4]) empfindet, kann er unmöglich seiner Gottheit als Eigenschaft zuschreiben. Also auch in dieser Hinsicht: Gott der und das absolute Gute, und doch die alte, aber stets neue Frage: πόθεν τὸ κακόν;

Aus der Angelologie gewinnt er die Satanologie. Auſser dem trinitarischen Gotte kennt er noch ἑτέραι δυνάμεις περὶ τὴν ὕλην ἄρχουσαι καὶ δι' αὐτῆς.[5]) Die Engel herrschen nicht bloſs über die Materie, sondern vollziehen ihr Gutes und Schlechtes durch die Materie. Ihre Aufgabe ist, Fürsorge zu üben an den von Gott Geschaffenen[6]), doch ist hierbei ihre πρόνοια nur eine ἐπὶ μέρους[7]), da die göttliche allein παντελικὴ καὶ γενικὴ τῶν ὅλων[7]) ist. Unter diesen Engeln ist einer ein ἀντίθεος[8]) ein ἀντιδοξῶν τῷ θεῷ[8]), ein ἐνάντιον πνεῦμα[9]), obwohl er ein γενόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθὸ οἱ λοιποὶ ὑπ' αὐτοῦ γεγόνασιν ἄγγελοι[9]) ist. Als solcher γενόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ[9]), dessen Schöpferwille nur auf das Gute gerichtet ist, muſs er natürlich ein von Gott gut geschaffenes Geistwesen sein. Mit den Geistwesen aber verhält es sich genau so wie mit den Menschen.[10]) Wie diese auf Grund ihres freien Entschlusses über gut und bös sich in die beiden groſsen Klassen der σπουδαῖοι und ἄπιστοι[10]) teilen, so scheiden sich in der Engelwelt diejenigen, welche ihrer Aufgabe als αὐθαίρετοι treu geblieben sind[11]), von den ἄγγελοι, welche ebenfalls als αὐθαίρετοι, aber ἐκπεσόντες τῶν οὐρανῶν, περὶ τὸν ἀέρα ἔχοντες καὶ τὴν γῆν, οὐκέτι εἰς τὰ ὑπερουράνια ὑπερκύψαι δυνάμενοι[12]) geworden sind. Während diese nur abgefallen sind, ist

1) S. 21 1: οὔτε γὰρ ὀργὴ οὔτε ἐπιθυμία καὶ ὄρεξις οὐδὲ παιδοποιὸν σπέρμα ἐν τῷ θεῷ. S. 26 12: κρεῖττον ἐπιθυμίας τὸ θεῖον. 2) I, 3 13. 3) S. 21 19. 4) S. 21 7: ἐγὼ . . ἀνθρώπους ἀμαθεῖς καὶ σκαιοὺς λέγω τοὺς ὀργῇ καὶ λύπῃ εἴκοντας. 5) S. 24 8—9. 6) S. 24 20. 7) S. 24 21. 8) S. 24 10. 9) S. 24 17—18. 10) S. 24 22—3. 11) S. 24 24. 12) S. 25 1.



jener Eine, der nach dem guten Willen Gottes ein guter Herrscher der Materie sein sollte[1]), zwar Regent über dasselbe Reich geblieben, nur dafs er es auf eine dem göttlichen Willen gerade entgegengesetzte Weise verwaltet.[2]) Er, der in der Verwaltung des ihm anvertrauten Amtes ein ἀμελής und πονηρός[3]) geworden ist, bleibt es auch. Das Objekt seiner Wirksamkeit sind die Menschen[4]), die zwar durch die δαιμονικαὶ κινήσεις καὶ ἐνέργειαι[4]) bald als einzelne, bald völkerweise[4]), bald nach ihrer Naturseite, bald nach ihrer göttlichen Art[4]) so oder so[4]) erfafst werden, aber doch die Verantwortung selbst tragen, da sie insgesamt den λογισμός[4]) in sich haben. Weil Athenagoras sein ganzes Lehrgebäude auf die beiden Säulen αὐθαίρετος und λογισμός aufbaut, so mufs er die Auffassung des Verhältnisses Gottes zum Bösen wie des Tages zur Nacht[5]), der Freundschaft zur Feindschaft[5]) als falsch zurückweisen und entgeht so einer dualistischen Anschauung.

In der Erfassung der Gottesidee treffen wir auf eine wunderbare, um nicht zu sagen, verblüffende Übereinstimmung zwischen Theophilus und Athenagoras. Beiden ist Gott der Unbedingte und der Unbeschränkte. Auf eigene Darstellung verzichte ich, da hier die schlichte Parallelentafel weit überzeugender wirkt.

Theophilus.	Athenagoras.
II, 10 2: αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ὢν καὶ ἀνενδεὴς ὤν.	S. 13 8: αὐτὸς ὢν ἀνενδεὴς καὶ ἀπροσδεής.
II, 10 5: ὁ ἀγένητος οὐδενὸς προσδεῖται.	S. 16 5—6: πάντα γὰρ ὁ θεός ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ, φῶς ἀπρόσιτον, κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος.
	S. 29 12: ἀνεπιδεὲς γὰρ τὸ θεῖον.

1) S. 24 18—9. 2) S. 25 4. 3) S. 24 24. 4) S. 25 17—27. 5) S. 24 10—11.

I, 3 1—2: τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἄῤῥητον καὶ ἀνέκφραστόν ἐστιν, . . . δόξῃ γάρ ἐστιν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπερινόητος, ἰσχύϊ ἀσύγκριτος, σοφίᾳ ἀσυμβίβαστος, ἀγαθοσύνῃ ἀμίμητος, καλλοποιΐᾳ ἀνεκδιήγητος.	S. 10 1—3: ἕνα τὸν ἀγένητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον, φωτὶ καὶ κάλλει καὶ πνεύματι καὶ δυνάμει ἀνεκδιηγήτῳ περιεχόμενον.

§ 15. Der trinitarische Gottesbegriff und die Logoslehre.

Schon die Überschrift läfst auf die bedeutende Differenz zwischen Theophilus und Athenagoras schliefsen. Streift Theophilus blofs im Vorbeigehen die Gemeindetradition von der Dreieinigkeit Gottes, so legt Athenagoras in scharf geprägten Sätzen seine Trinitätslehre nieder. Ein blofs triadischer Gottesbegriff darf auf seine Lehre keine Anwendung finden, bei ihm ist der Trinitätsbegriff mafsgebend. Vier Aussagen kommen in Betracht. Es dürfte der gegebenste Weg sein, von der an sich einfachsten Aussage zu der erweiterten überzugehen, so dafs eine der anderen Kommentar wird.

S. 24 5 wird in klarer Weise die Dreiheit: Gott, Sohn, heiliger Geist und die Einheit auf Grund des Wesens gelehrt: θεόν φαμεν καὶ υἱόν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ πνεῦμα ἅγιον, ἑνούμενα κατὰ δύναμιν τὸν πατέρα τὸν υἱὸν τὸ πνεῦμα S. 12 15—18 führt einen Schritt weiter, indem es auf Grund der Dreiheit und doch Einheit nach der Art der Einigung dieser drei (= τοσούτων) wie nach der Art der Unterscheidung der Geeinigten fragt: τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος τοῦ παιδὸς τοῦ πατρός; S. 10 16 gibt die Antwort. Ihrem Wesen nach bilden Gott-Vater, Gott-Sohn und der heilige Geist eine **Einheit** (ἡ ἐν τῇ ἑνώσει δύναμις), ihrer **Ordnung**, **Stellung** nach aber sind sie **unterschieden** (ἡ ἐν τῇ τάξει διαίρεσις). Auf die Betonung der Einheit kommt es Athenagoras vor allem an, wie dies S. 24 5 und S. 10 8—9 besonders zeigen. In letztgenannter Stelle behandelt er das Verhältnis des Sohnes zum Vater und

des Vaters zum Sohne als des Einsseins auf Grund des gemeinsamen göttlichen Wesens: ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, wobei natürlich πνεύμα nicht πν. ἅγιον, sondern geistiges, göttliches Wesen bedeutet. Gott und der Sohn, das ist der Hauptteil seiner Trinitätslehre, nur nebenbei wird die Frage nach dem heiligen Geist herangezogen, für den er nur die zwei Aussagen hat: ἀπόῤῥοια ὡς φῶς ἀπὸ πυρὸς τὸ πνεῦμα[1]) und ἅγιον πνεῦμα ἀπόῤῥοιαν εἶναί φαμεν τοῦ θεοῦ, ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.[2])

Der Sohn ist λόγος τοῦ θεοῦ, damit ist sein innergöttliches Verhältnis zum Vater ausgesprochen. Diesen λόγος hat Gott, der νοῦς ἀΐδιος[3]) und ἀϊδίως λογικός[3]) ist, von Ewigkeit[3]) her in sich.[3]) Als solcher νοῦς καὶ λόγος war er ihm ἰδέα τῶν ὑλικῶν ξυμπάντων[3]), als Idee, Urbild der Welt. Dieser λόγος nun, der als solche ἰδέα von Ewigkeit her in Gott war, tritt als ἐνέργεια ὑλικῶν ξυμπάντων[3]) aus Gott hervor = προελθών.[3]) Als solcher προελθών ist dieser λόγος natürlich kein γενόμενον[3]), nicht etwas Gewordenes, sondern das πρῶτον γέννημα τῷ πατρί.[3]) Er wird aus dem Urbild der Welt das Prinzip der Welt, denn πρὸς αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο.[3]) Den letzteren Gedanken beweisen noch Stellen wie S. 4 10: ἕνα θεὸν . . . πάντα διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου πεποιηκότα, S. 10 4: ὑφ' οὗ (= θεοῦ) γεγένηται τὸ πᾶν διὰ τοῦ αὐτοῦ λόγου καὶ διακεκόσμηται καὶ συγκρατεῖται und S. 6 15: ὑφ' οὗ λόγῳ δεδημιούργηται . . . τὰ πάντα. Nun ist auch der Satz verständlich: ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ (S. 10 8).

Die volle Übereinstimmung mit Theophilus liegt offen zu Tage. Wenn auch die theophilischen Bezeichnungen λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός fehlen, die Sache ist doch da. Dem λόγος ἐνδιάθετος entspricht bei Athenagoras der λόγος, den Gott ἐν ἑαυτῷ oder παρ' ἑαυτῷ seit Ewigkeit her hat. Der λόγος-ἀρχή des Theophilus ist der λόγος-νοῦς-ἰδέα des Athenagoras, und zum λόγος προφορικός bildet der λόγος-ἐνέργεια προελθών die Parallele. Das einzig Unterschiedliche ist, dafs Athenagoras ohne weiteres diese λόγος-Lehre auf die 2. Person der Trinität überträgt, doch

1) S. 24 7. 2) S. 10 14. 3) S. 10 8—12.

das ist bedingt durch diese seine Trinitätslehre, während dies bei einem triadischen Gottesbegriff unmöglich ist.

Ich stehe am Schlusse meiner Abhandlung. Ein schlechthin gültiges Werturteil zugunsten des einen oder des anderen zu fällen, dürfte unmöglich sein. Beider Plus wie Minus wird — selbst auf der Wage gewogen — sich aufheben. Beide verfolgen denselben Zweck, von der alleinigen Wahrheit ihrer gemeinsamen Lehre zu überzeugen und für sie zu gewinnen. Schlägt der eine mehr den Weg verstandesmäfsiger Erwägung und Beurteilung ein, sucht der andere durch religiös-gemütvolle Darstellung zu wirken. Beiden mufs selbst das Hohe und Wahre aus heidnischer Erkenntnis in den Dienst des Höchsten und Heiligsten treten, und dieses Höchste wie Heiligste ist der Höchste. Ihre Theologie und Logologie dient dem εἷς καὶ μόνος θεός, denn ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

Literarische Hilfsmittel:

Grofs: Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia. Pr. des Chemn. Realgymn. 1896.

Grofs: Die Weltentstehungslehre des Theophilus von Antiochia. I.-D. Jena 1895.

Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg 1886.

Heinze: Die Lehre vom Logos. Oldenburg 1872.

Loofs: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle 1893.

Paul: Der Begriff des Glaubens bei dem Apologeten Theophilus. J. pr. Th. 1875.

Schubring: Philosophie des Athenagoras. Pr. d. Kölln. Gymn. Berlin 1882.

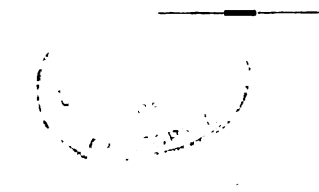
Ueberweg-Heinze: Grundrifs der Geschichte der Philosophie. Berlin 1898.

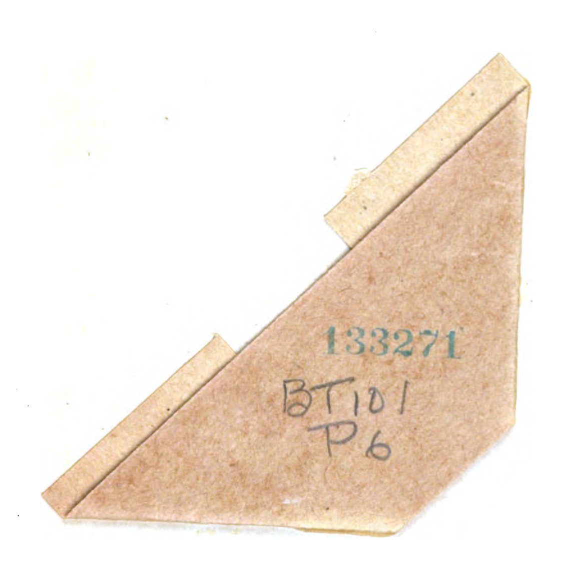
Ausgaben:

Otto: Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi.
Vol. VII: Athenagoras Atheniensis. 1857.
Vol. VIII: Theophilus Antiochenus. 1861.

Lebenslauf.

Am 6. Mai 1873 wurde ich, Arno Adolph Robert Pommrich, zu Dresden als Sohn des Ministerialsekretärs Wilhelm Gustav Robert Pommrich und dessen Frau Helene geb. Karisch geboren. Ich bekenne mich zur ev.-luth. Konfession und bin in Sachsen staatsangehörig. Meine Vorbildung erhielt ich auf der 6. Bürgerschule, dem Wettiner Gymnasium und dem Gymnasium zum heil. Kreuz in Dresden. Ostern 1892 bis August 1895 studierte ich in Leipzig Theologie. Michaelis 1895 bis Ostern 1896 war ich als Hauslehrer tätig. Ostern 1896 wurde ich Lehrer an der Realschule von Dr. Zeidler in Dresden. Ostern 1897 übertrug mir der Rat zu Dresden die Stelle eines nichtständigen Lehrers am Annenrealgymnasium. Der Prüfung pro ministerio unterzog ich mich Michaelis 1897. Am 1. Juli 1900 verlieh mir der Rat zu Dresden die Ständigkeit, und durch Verordnung des Kgl. Ministeriums des Kultus und öffentlichen Unterrichts vom 30. August 1900 erfolgte meine Ernennung zum Oberlehrer. Am 6. April 1901 wurde ich von der hochwürdigen theologischen Fakultät zu Leipzig auf Grund meiner Dissertation „der eigentümliche Lehrgehalt des Jakobusbriefes in seinem Verhältnis zum Alten Testament und zur Lehre Jesu“ zum Licentiaten der Theologie promoviert.




133271
BT101
P6

